

ntersticios

FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

ética, identidad y cultura

Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía
de la Universidad Intercontinental. Año 2 / No. 3 / 1995.



es una publicación semestral de la Universidad Intercontinental.

Los artículos presentados en esta publicación, son responsabilidad exclusiva de sus autores.

Precio por ejemplar: N$ 20.00 m.n.
Suscripción anual: (2 números): N$ 40.00 m.n.
(residentes en México y 20 dólares para el extranjero).

Correspondencia y suscripciones:
Universidad Intercontinental.
Escuela de Filosofía.
Insurgentes Sur 4303, C.P. 14000, México, D.F.
Tel. 573.85.44, ext. 1101 Fax. 655.15.43

Registro en trámite:

Tipografía, formación e impresión:
Multidiseño Gráfico, S.A. Oaxaca No. 1
San Jerónimo Aculco, 10700 México D.F.
Tel: 568•4640 568•4741 Fax 652•5211

Se terminó de imprimir en agosto de 1995.
La edición consta de 1000 ejemplares.

Foto de la portada:
"Les amants", de René Magritte.



ntersticios

FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

ética, identidad y cultura

1995


Intersticios
FILOSOFÍA/ARTE/RELIGIÓN

ÍNDICE

La emergencia es pues, la entrada en escena de las fuerzas; es su irrupción, el movimiento de golpe por el que saltan de las bambalinas al teatro, cada una con el vigor y la juventud que le es propia. Lo que Nietzsche llama la **Entstehungsherd** *del concepto de bueno no es exactamente ni la energía de los fuertes, ni la reacción de los débiles; es más bien esta escena en la que se distribuyen los unos frente a los otros, los unos por encima de los otros; es el espacio que los reparte y se abre entre ellos, el vacío a través del cual intercambian sus amenazas y sus palabras. Mientras que la procedencia designa la cualidad de un instinto, su grado o su debilidad, y la marca que éste deja en un cuerpo, la emergencia designa un lugar de enfrentamiento; pero una vez más hay que tener cuidado de no imaginarlo como un campo cerrado en el que se desarrollaría una lucha, un plan en el que los adversarios estarían en igualdad de condiciones; es más bien —como lo prueba el ejemplo de los buenos y de los malos— un no lugar, una pura distancia, el hecho que los adversarios no pertenecen a un mismo espacio. Nadie es pues responsable de una emergencia, nadie puede vanagloriarse; ésta se produce siempre en el* ***intersticio.***

Michel Foucault

PRESENTACIÓN

Muchas cosas pasan delante de nuestros ojos ansiosos de novedades, sin percatarnos de la encrucijada social-antropológica que encierra ya el trinomio ética, identidad y cultura.

Demasiado rápido aceptamos que la moral se ocupa de comportamientos formales, que la identidad alude a subjetivismos y que la cultura es una acumulación de informaciones. La significación unitaria de las palabras entra en un movimiento que sólo en apariencia tiene como centro al hombre pues, en realidad, no se trata sino de la instauración del discurso del dominio y el poder.

Quizá sólo en la idea de pertenencia encontramos un itinerario viable para una real definición del hombre y de su actuar. "Yo soy el ser al que pertenezco", es decir que, mi ser se define en un horizonte en el que la identidad del hombre se realiza en referencia ética respecto a la realidad.

La moralidad brota de una conciencia que mira a la realidad teniendo presente el punto de fuga respecto al cual la realidad es inteligible, en donde el término respeto retorna a su raíz latina *respicio,* que significa mirar una cosa fijando de reojo a otra, y por lo cual el *adagio* ético *omnis creatura bona* adquiere su original significación. Mirando al otro nos hacemos a nosotros mismos.

A través de un proceso de autoconciencia se reconoce el acontecimiento de una nueva ontología que entra en la historia y penetra su tejido lacerándola y dejando así entrever la positividad de la misma y su consistencia como presencia o sentimiento de *pietas,* que da carácter magnánimo a la cultura.

La cultura establece un puente orgánico entre identidad y ética a través de un proceso de comunicación que se describe más que conceptualizarse en los múltiples intersticios que dejan traspasar un fresco respiro humano. Aperturas, espacios, lugares, moradas en las que se puede dar sentido a la existencia y en las que el sujeto experimenta la vida como memoria y deseo. Memo-

ria de encuentro esperado y acontecido y deseo de que este re-acontezca continuamente.

El diálogo consciente de la *crisis de identidad* de las naciones modernas y de la necesaria revisión de los valores que definen el progreso realmente existente, de las disyuntivas del concepto de naturaleza como "dominio de la naturaleza", inherente a la filosofía científica, creemos, es una necesidad que alude directamente al problema del futuro inmediato de la humanidad.

Los trabajos reunidos aquí son sólo un punto de partida, una invitación a reflexionar en las múltiples facetas de esta problemática.

Bruno Gelati

I. ÉTICA, IDENTIDAD Y CULTURA

DEPENDENCIA Y AUTONOMÍA DE LA HERMENÉUTICA, LA METAFÍSICA Y LA ÉTICA

Mauricio Beuchot *

A través de una revisión del pensamiento de Paul Ricouer, el autor intenta responder a la cuestión del vínculo entre ética y hermenéutica como conciencia del tiempo, de la historicidad del ser y del lenguaje.

Introducción

¿De qué manera determina la hermenéutica nuestro filosofar? ¿Qué tipo de ética determina la actitud hermenéutica? En un escrito reciente, Paul Ricoeur, uno de los más perspicuos hermeneutas contemporáneos, se ha preocupado por dar una respuesta a esta pregunta. Pretendo desarrollar su respuesta. Ricoeur presenta la hermenéutica como cumpliendo una función de mediación entre la fenomenología y la ontología o metafísica, y también entre ésta y la ética. Aunque para muchos otros hermeneutas actuales la función de la hermenéutica sería más bien la de disolver estas disciplinas, para Ricoeur tiene la función de reunirlas. Yo trataré de apoyar esta posición.

La hermenéutica funge como mediadora entre la fenomenología y la ontología porque comienza siendo una hermenéutica fenomenológica, que no se sabe si llegará a una metafísica. Pero la hermenéutica misma por una parte fenomenológica y por otra interpretativa o cognoscitiva, postula su propio fundamento como dado por la metafísica. Mas, por eso mismo, la hermenéutica también sirve de mediadora entre la metafísica y la ética, ya

* Centro de Estudios Clásicos, Universidad Nacional Autónoma de México.

que introduce las nociones de *potencia, acto, virtud* y *acción*, que ayudan a pasar del plano meramente descriptivo o narrativo del discurso al plano propiamente prescriptivo o moral. Para ver estas mediaciones hermenéuticas nos ayudarán las reflexiones de Ricoeur, aunque llegaremos con algunas de ellas a conclusiones diferentes.

La hermenéutica como mediadora entre la fenomenología y la ontología

Si la hermenéutica se ocupa de interpretar los textos en su contexto propio, su importancia reside en la ampliación que ha introducido en las ciencias del lenguaje y el conocimiento. Algunos le han hecho daño al entenderla como una especie de panacea que sirve para resolver todos los problemas filosóficos; pero, más bien, hay que llevarla a sus justos límites: la hermenéutica completa la labor de análisis realizada por otros instrumentos semiolingüísticos. Después de esos análisis, sintácticos y semánticos, nos sitúa en un segmento de tiempo, en la historia.[1] Así, la hermenéutica no es una supersemiótica que desplace y anule otros enfoques, sino una comprensión sintética y global que vive y se nutre de ejercicios como el de la pragmática, en la filosofía analítica, o el de Greimas en la semiótica francesa. Conduce la investigacion hacia un nivel reflexivo en el que el lector y el texto se contextualizan el uno al otro en función del mundo al que tratan de referirse. De esta manera, la hermenéutica ata diversos cabos sueltos de análisis, así como intenta aglutinar y coordinar el cierre del sistema y la apertura del mismo a un mundo referido más allá de su sentido intraestructural. Es decir, la hermenéutica, al poner en relación al lector y al texto mediante la actividad reflexiva del lector sobre sí mismo, proyecta intencionalmente al lector hacia el sentido y la referencia del texto mismo. El sentido se da en la captación del contenido sémico del

1 La hermenéutica es conciencia del tiempo, conciencia de la historicidad del ser y del lenguaje o discurso. Esta actitud interpretativa "requirió a la larga apartar la conciencia histórica de la presión del ideal objetivista de la ciencia moderna y desarrollarla como una conciencia hermenéutica que permitiera al mismo tiempo distancia y penetración. La historia no es entonces tanto objeto de una ciencia, sino más bien la ciencia es una parte de nuestro talento" (H. G. Gadamer, "La mision de la filosofia", en *La herencia de Europa. Ensayos,* Barcelona, Ed. Península, 1990, p. 155). Esa conciencia de la historicidad impulsa a poner un texto en su contexto apropiado para que pueda darse la comprensión.

discurso y, cuando éste se articula, se pasa al momento de la referencia, que remite a un mundo, ya sea posible, real o imaginario.

De esta suerte, después de la descomposición y recomposición del texto, después del análisis y la síntesis, incluso después de la saludable deconstrucción y reconstrucción de la estructura discursiva, el texto se abarca de manera interpretativa, comprensiva.[2] A veces demasiado centrada en el sujeto, la hermenéutica no quiere perder, sin embargo, el objeto, y se cuestiona por la objetividad de la interpretación y por la legitimidad y justeza de la relación con el mundo al que corresponde el texto, sobre todo cuando pretende referirse al mundo real, así sea como mundo posible, como es el caso en el discurso histórico. En cambio, la pragmática de la filosofía analítica ha tratado de ponerse más del lado del autor que del lector, y de ese modo adopta un punto de vista que alecciona a la hermenéutica para ponerse por lo menos en una situación intermedia entre uno y otro. Esto es lo que yo trato de proponer. La pragmática privilegia la *intentio auctoris;* la hermenéutica la *intentio lectoris*; yo creo que hay que hacerlas coincidir en la *intentio textus*, por usar una expresión a la que Umberto Eco da otro sentido.

Paul Ricoeur, representante de la hermenéutica, ha tratado de llamarnos la atención acerca de la gran carga de subjetividad que introducimos en nuestras interpretaciones. Yo trato de aprender de la pragmática analítica que eso no excluye toda objetividad, pues alcanzamos mayor objetividad mientras más y mejor conocemos nuestros condicionamientos subjetivos, tanto sociológicos como psicológicos.[3] Sigue siendo posible un abordaje paralelamente veritativo, pues puede entenderse la verdad como correspondencia entre el texto y el mundo.

Ricoeur utiliza el binomio dialéctico de aproximación y distanciamiento con respecto al texto que se interpreta. También rescata en parte lo que Habermas denomina crítica de las ideolo-

2 En palabras de Andrés Ortiz-Osés, "dicho en hermenéutica, se trata de rearticular una realidad en sí misma articulada, pero desarticulada respecto a la totalidad de su sentido. (...) La pregunta fundadora de la hermenéutica reza así: ¿qué significación y sentido tiene para nosotros un acontecimiento o situación? Una tal hermenéutica trata de comunicarnos no lo que dice un texto, contexto o lenguaje en cuestión, sino lo que quiere decir. Interpretar es entonces aprender -aprender a vivir-. La hermenéutica se constituye así últimamente en la asignatura de la vida. Y ello porque la hermenéutica es últimamente una hermenéutica antropológica" (A. Ortiz-Osés. *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*, Barcelona, Ed. Ánthropos, 1986, p. 58).

3 Véase mi trabajo: *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1989.

gías, sólo que en forma de polarización hacia el futuro social del hombre, y el elemento dialogal o retórico, de persuasión, de la hermenéutica dialógica de Gadamer.[4] Recientemente Ricoeur ha incursionado en el ámbito de la narrativa histórica y de la novela, incluso de la retórica, pues la misma hermenéutica comparte con ella el tener que convencer, que persuadir, que subyugar. En esa aludida relación entre el texto y el mundo es donde Ricoeur ve la mediación de la hermenéutica entre la fenomenología y la ontología, yo diría que entre el sentido y la referencia, pues de esta manera se pasa de una mera semántica a una ontosemántica.

La hermenéutica como mediadora entre la metafísica y la ética

Ricoeur intenta rastrear, además, el paso de la metafísica u ontología a la moral. El paso de la fenomenología hermenéutica del sujeto hacia la metafísica lo encuentra en la función del prefijo "*meta-*" de "metafísica".[5] Tal función es doble: (i) establece una de jerarquización de principios, y (ii) otra de pluralización de los mismos. Ambas funciones se encuentran ya en Aristóteles, aunque él nunca usó la palabra "metafísica".

La mencionada función de *jerarquización* se ejerce con respecto a los principios, entre los cuales se encuentran las nociones primeras, tanto categoriales como transcategoriales, es decir, trascendentales en el sentido aristotélico. Entre esos principios se encuentran unos que ocupan la jerarquía más alta y de las cuales se derivan los otros. Pero, dada esa jerarquía, aparece la función de la *pluralización*, que indica *analogía* (la cual Ricoeur toma en sentido muy amplio, relacionada con la de "parecido de familia" de Wittgenstein). En esta función se muestra que hay diversos sentidos del ente en cuanto ente. Ricoeur apuesta a que entre esas acepciones del ente se puede privilegiar: "la que designa la pareja ἐνέργεια–δύναμις[6], de la misma manera que otros han privilegiado la secuencia categorial abierta por la *ousía* o la determinación del ente

4 Ver A. D. Moratalla. *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H. G. Gadamer,* Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1991, pp. 189 ss.

5 Cf. P. Ricoeur. "De le métaphysique à la morale", en *Revue de Métaphysique et de Morale,* 98/4 (1993), p. 457.

6 Los nombres griegos se presentan en su forma original (N.E.).

como verdadero. "En este sentido —dice Ricoeur—, mi apuesta coincide con la de Ravaisson. Pero me ha parecido que el trayecto debía ser prolongado, en un primer momento entre los principios de más alto nivel y los que rigen una antropología del hacer; en un segundo momento, entre esta misma antropología y la cualificación del hacer por los predicados de lo bueno y lo obligatorio, sobre los que se edifica una moral".[7] Ya que se trata de los géneros más elevados, entre ellos se toma el del acto, pero orientado hacia la acción.

Así como el *ser* se dice de muchas maneras, también el *actuar*. Ricoeur destaca algunos modos que le parecen análogos al actuar: hablar, hacer, contar e imputar (que corresponden al discurso, a la obra, al relato y al juicio moral, que dicen relación a un sujeto lingüístico o discursivo, un sujeto del obrar, un sujeto de la narración y un sujeto moral, varios modos de ser sujeto).[8] A través de esta analogía del actuar es como se reagruparán las nociones aristotélicas de δύναμις-ἐνέργεια.

Ricoeur hace intervenir entonces una metacategoría muy cara a Levinas, la del *otro,* y esto de dos maneras. Primero, en cuanto a la distinción interna de la identidad personal, entre mismidad e ipseidad, es decir, entre la identidad *idem* y la identidad *ipse.* El paso de la metafísica a la moral se da en la imputación, y sobre todo respecto de la promesa.

"La promesa, ¿no constituye, para la identidad *ipse,* el paradigma que no hemos nombrado hasta el presente, de cara a la función tenida por el paradigma del carácter en la dimensión de la identidad *idem*? Esto es verdad: sostener su promesa a despecho de las intermitencias del corazón constituye el modelo por excelencia de un mantenimiento de sí mismo que no sea la perseverancia de un carácter".[9] Pero a eso hay que añadir la mediación de los predicados morales —bueno y obligatorio— para hacer llegar la importación al plano de la moralidad. Una segunda intromisión de la metacategoría del *otro* se da en oposición al yo, esto es, lo otro de sí mismo. Así, la alteridad se presenta analógicamente o plurificada, como el sujeto: la alteridad del interlocutor que se dirige a mí, la alteridad del agente que me ayuda o se me opone, la alteridad de las otras historias con las que la mía se entrecruza, y la alteridad de responsabilidades sobre las que recae la imputación.

7 *Ibidem*, p. 460.
8 Es lo que Ricoeur ha desarrollado en su obra *Temps et recit*, y que se parece mucho a las modalidades del discurso de las que hablaba Greimas.
9 P. Ricoeur, art. cit., p. 468.

La función del *meta*, para pasar de la metafísica a la moral, es aclarar la vinculación y desvinculación de las dos modalidades de discurso. La desvinculación la da Hume, al prohibir el paso del "es" al "debe", y en eso lo han seguido los neokantianos y los neopositivistas. Los predicados morales son irreductibles al orden de lo observable. Pero Ricoeur encuentra una manera en la que están vinculados (en que se puede pasar del "es" al "debe") y aun se debe pasar de lo teleológico de la ética de Aristóteles a lo deontológico de la moral de Kant:

> Esta articulación encuentra una expresión apropiada en la extrema proximidad entre la noción kantiana de 'disposición natural a la moralidad' y la noción aristotélica de disposición ética en el sentido de la hexis de la *Ética a Nicómaco.* Para sellar la alianza entre la fenomenología del hombre capaz y la ética del deseo de la vida buena, yo diría que la estima, que precede en el plano ético a lo que Kant llama respeto en el plano moral, se dirige a título primordial al hombre capaz. Recíprocamente, es como ser capaz como el hombre es eminentemente digno de estima.[10]

El paso del *ser* al *deber ser* se da al distinguir la vinculación y la desvinculación de la narratividad y la moralidad, esto es, de la metafísica y la moral.

Porque de lo que se trata es de integrar lo individual en lo universal, el bien particular en el bien común, la persona en la ley o la justicia, y eso se logra con la equidad; y ella nos da la mediación (prudente) entre la metafísica y la moral: "La íntima convicción y la equidad efectiva con relación al otro constituyen así los 'lugares' privilegiados de la unión efectiva entre la dimensión descriptiva del foro interno y la dimensión prescriptiva de la imputación moral".[11] Hay, pues, según Ricoeur, un momento en el que se unen el ser y el deber ser, y queda establecido el paso del uno al otro, es decir, de la metafísica a la ética, de lo ontológico a lo deontológico.

Carácter de la ética hermenéutica

A estas consideraciones de Ricoeur, quisiera añadir mis propias reflexiones acerca de una hermenéutica analógica. Ella podrá reali-

10 *Ibidem*, p. 474.
11 *Ibidem*, p. 477.

zar las mediaciones aludidas. La actitud hermenéutica propicia una ética no cerrada, sino abierta, dispuesta a acoger las experiencias del hombre y darle una guía. Pero también provoca una ética que no se queda en la mera descripción sin atreverse a prescribir algo. Es sabido que la prescripción va asociada a la universalidad. También lo es que ahora uno de los debates que más se plantea es el que existe entre universalidad y particularidad. Pues bien, la hermenéutica no tiene por qué renunciar a todo tipo de universalidad; hay varios tipos de ella. La hermenéutica renuncia a la universalidad univocista que pretende imponer ciegamente lo mismo para todos, sin atender a la circunstancia, esto es, a la situación histórica, tanto social como personal. Por eso, su preocupación no es establecer leyes, sino rescatar las virtudes cuya función principal es buscar el término medio. Esa búsqueda del medio pertenece sobre todo a la prudencia. Por ello se trata de una universalización prudencial, analógica, no unívoca.

El otro lado de la univocidad es la equivocidad. Una universalidad equívoca es una universalidad igualmente impositiva, la universalización de la fragmentación particularizante, que lleva a la disolución no sólo de la ética y de los valores, sino del pensamiento. Se contradice, ya que está queriendo imponer como universal lo que reside en la particularidad. Una ética meramente descriptiva nos da eso.

Pero si partimos de una ética narrativa, como la que propone McIntyre, podemos pasar, mediante la hermenéutica,[12] a la prescripción, analógica, no unívoca ni equívoca. Esta prescripción no impone la mera uniformidad, pero tampoco permite el capricho dando lugar el uso de criterio propio, encamina al menos intencionalmente a la búsqueda del bien de todos. En efecto, la hermenéutica analógica nos abre al otro, nos proyecta hacia el prójimo. Dando relieve a la intencionalidad del individuo (aunque sin descuidar las consecuencias, sino viéndolas al trasluz de la intención misma), la ética hermenéutica acepta que el hombre alcanza mayor plenitud mientras más se halle intencionalizado o proyectado hacia el otro, inclusive en función del otro, del prójimo, aun como utopía.

12 E incluso mediante la pragmática, como en el caso de Apel y de Adela Cortina. Esta última autora dice: "Creo con J. Muguerza que la universalidad es ya una característica de la moralidad, inextirpable de la misma" (*Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme, 1988, p. 21, nota 11).

Suele ponerse la discusión hoy en día como la alternativa de dos polos extremos, para elegir uno de ellos, o universalismo o particularismo. Es decir, como la elección del univocismo o del equivocismo. Mi reacción ante eso es proponer una ética analógica, una ética hermenéutica que acompaña a una hermenéutica analógica, la cual evitará esos dos extremos, que se nos muestran como las dos fatídicas rocas de Scila y Caribdis. Una ética de la φρόνησις, de la εὐφροσύνη, de la prudencia que no tiene una universalidad cerrada, unívoca; una universalidad equívoca sino una universalidad analógica, respetuosa del individuo, de la persona única y singular, situada en la historia, pero no de una manera evanescente y huidiza.

La actitud hermenéutica incluye el diálogo. Así, tiene que propiciar una constitución dialógica de la ética. No una ética que se diluya sólo en el consenso de los dialogantes, sino que quiera construir trabajosamente un *corpus* ético, un cierto sistema, a veces mínimo; pero siempre dialogando. Es por lo que Aristóteles vinculaba la ética a la tópica y a la retórica. Pero no una retórica que sólo explote su aspecto de poética, sino que además de la parte poética integre la argumentativa racional, y ésta mediante los tópicos argumentativos que la retórica toma de la dialéctica y los adapta, y aun desarrolla, según su propia especificidad. Se trata de tomar en cuenta en la argumentación dialogal ética no sólo el ornato, que es seductor pero a veces sofístico, sino además el silogismo o argumento, que sujete y evite la dispersión.

Por eso, siguiendo la lección de Levinas, aunque disintiendo un tanto de él, creo que más que preocuparse por si la filosofía primera es la metafísica o la ética, hay que tratar de conjuntarlas. Parodiando el famoso *dictum* de Kant, hemos de decir que una metafísica sin ética es vacía, pero una ética sin metafísica es ciega. Que se den conjuntamente retroalimentándose la una a la otra. Una metafísica analógica puede no relegar la diferencia sin perder la posibilidad de universalizar. La hermenéutica precisamente ayuda a dar ese paso de la metafísica a la ética y de la ética a la metafísica, en una *redditio* o *reflectio*, en una vuelta o reflexión, recordándonos el caracter reflexivo, en continua construcción y reconstrucción, de la filosofía misma.

De manera muy notoria, al querer poner la ética como previa a la metafísica y más radical que ella, se alude a Platón, quien decía que por encima del Ser estaba el Bien. Pero a mí me parece que el polemizar acerca de cuál debe ser la filosofía primera, si la

metafísica o la ética, ha sido cancelado por Aristóteles y los medievales, cuando sostienen la intercambiabilidad del Ser y del Bien, como elementos trascendentales, es decir, el *ens et unum convertuntur*. Y lo hacen por vía del fin, por la teleología, de modo que aseguren el paso continuo del ser al bien y del bien al ser, dotando de una carga moral a las relaciones entre los hombres, y de éstos con las cosas, como nos lo hacen ver cotidianamente los derechos humanos y la ecología.

Conclusión

Después de haber visto cual es el tipo de ética que resulta de la actitud hermenéutica, o al menos de una de las posibles actitudes hermenéuticas, como es la que he propuesto, me parece que la hermenéutica sigue siendo conciencia del tiempo, conciencia de la historicidad del ser y del lenguaje o discurso; pero también sigue siendo asignadora de sentido, buscadora del sentido del ser y del lenguaje o discurso, en definitiva, del hombre. No es un abandonar al hombre a la turbulenta fragmentación del sentido y del valor, porque el hombre no es capaz de soportar el sinsentido. Tampoco ha de pretender adjudicarle o imponerle un sentido y un valor único e inmutable, sino con analogicidad.

El problema fundamental es el de la universalización, por eso requiere acompañarse de instancias que la ayuden a eso; a saber, la metafísica u ontología, la cual le da la mayor enseñanza de analogicidad. Se trata de una ética hermenéutica, pero que acompaña a una hermenéutica analógica, lo cual le hace buscar la universalización pero sin perder la advertencia ni la conciencia de la complejdad de lo particular, lo individual, lo múltiple, lo distinto. De esta manera, la ética hermenéutica tiene limitaciones, márgenes, pero sirve de orientacion, a la vez de *limen* y de *limes,* de introducción liminar y de límite de llegada, como los dos tipos de piedras, piedras miliares, que los romanos ponían en los caminos dedicados a Mercurio, esto es, a Hermes, el intérprete o hermeneuta, dueño de los senderos que se encuentran, de las encrucijadas o cruces de caminos y que marcaban el principio y el fin del rango de su efímero imperio.

ÉTICA Y FUNDAMENTACIÓN

*Medardo Plascencia**

"Ética y fundamentación" nos habla de la relación entre la ética, la identidad y la cultura. El autor pregunta si el problema de la identidad es el de la "identidad humana", y si la ética es la que determina la identidad o viceversa. El desarrollo de estas cuestiones parte de la afirmación —y éste es el tema de la fundamentación— de que "la vida humana sin moralidad no es posible porque el hombre actúa siempre con una intención determinada", así como del hecho de que la "reflexión filosófica" es la que se hace necesaria para "fundamentar la vida moral", en el sentido de una "racionalidad siempre abierta a la ayuda de un otro".

El tema "ética, identidad y cultura" nos propone diversas interrogantes. Si hablamos de ética y la referimos a la identidad y a la cultura, la primera pregunta es: ¿hablamos de una sola cultura de las estructuras de los diferentes grupos culturales de la humanidad, o de la cultura de nuestro país?

Otras preguntas son: ¿cuál es la relación que existe entre los principios éticos que hacen posible que, en la cultura, se establezca la identidad de los miembros de una comunidad? ¿Podemos hablar de la identidad de un grupo si no entendemos la identidad de sus miembros? ¿En qué consiste la identidad de los miembros de una comunidad a partir de sus elementos culturales?

Hace algunos años se hicieron varios trabajos acerca de la identidad del mexicano. Se planteaba que el mexicano carecía de identidad y que, por lo tanto, estaba en busca de una identidad propia. Habría quizá que empezar por ver si hemos definido ya nuestra identidad como mexicanos y, si es así, habría que ver qué tipo de ética es la que nos corresponde. Esto nos lleva a otra in-

* Departamento de Filosofía, Universidad Iberoamericana.

terrogante: ¿hablar de identidad nos permite determinar cuestiones éticas?, o ¿hablar de una postura ética determina nuestra identidad? La identidad se debe entender en el marco de una cultura determinada. ¿Cuáles son los grupos culturales en México?, ¿hay una sola cultura o varias?, ¿la cultura es universal en nuestro país o sólo algunos grupos privilegiados participamos de ella?

Hablar de grupos culturales distintos en México nos lleva a pensar en problemas de identidad o en identidades diferentes. ¿Dónde queda entonces el planteamiento ético? Más aún, en el mundo encontramos diferentes culturas, por tanto diferentes identidades y diferentes propuestas éticas. De ahí una pregunta que es central: ¿hablamos del problema de la identidad con la cultura o del problema de la identidad humana?

En México existe la preocupación por una identidad cultural pero ¿se ha logrado esclarecer lo que significa la identidad humana? Encontramos diferentes identidades de acuerdo con grupos culturales distintos; sin embargo, no encontramos fácilmente una articulación entre un grupo y otro.

Ahora bien, ¿cómo vamos a respetar grupos culturales diferentes si imponemos un patrón de identidad para todos los grupos culturales?, ¿qué tanto nos identificamos nosotros con los japoneses, con los chontales, o con los alemanes? ¿De hecho a qué se llama identidad? ¿Cuántos grupos culturales existen y qué tipo de valores postulan?, ¿qué postura ética debemos adoptar frente a todos estos valores? La tentación es asumir la postura relativista: cada quien puede actuar de acuerdo con sus propios valores; no se puede sustentar una ética que se imponga para todos.

En México, durante muchos años, se ha vivido con una ética religiosa, la cual ya se ha empezado a despreciar, a suprimir y a alejarse de ella, porque sus planteamientos son considerados impositivos. Sin embargo, ¿cómo se puede lograr una identidad humana donde todos nos identifiquemos y reconozcamos con la misma dignidad e igualdad? ¿Desde qué esquema o planteamiento puede hablarse una ética que sea válida para todos?

Cada minuto se gastan a nivel mundial 0.8 millones de dólares en armamento militar, cada hora mueren 1500 niños de hambre o de enfermedades causadas por el hambre, cada semana de los años ochenta, exceptuando el tiempo de la segunda guerra mundial, fueron detenidos, torturados, asesinados, obligados a exiliarse, o bien oprimidos en las nuevas y variadas formas de regímenes represivos, más hombres que en cualquier

otra época de la historia; cada mes el sistema económico mundial añade 75 mil millones de dólares a la deuda del billón de dólares que ya están gravados de un modo intolerable a los pueblos del Tercer Mundo. Por otro lado, se encuentran variantes morales muy serias, como las expuestas en la conferencia de población celebrada en el Cairo, en la que se presentaron planteamientos que cuestionaban la estructura de la familia actual, proponiendo una legislación de la vida familiar diferente y buscando apoyo, por un lado, para el aborto y, por otro, para la llamada preferencia sexual, e incluso la posibilidad de adopción de niños por parejas homosexuales. Asimismo hay un aumento de actitudes racistas. Nos sorprende que en Estados Unidos se apruebe la ley 187. Sin embargo, en México existe una actitud racista para con los centroamericanos, e incluso dentro de nuestras propias comunidades. ¿Cuál es la situación actual ante el avance de la ciencia, de la tecnología y el peligro en el que nos encontramos en el mundo? La respuesta es el peligro de la violencia, el peligro de la catástrofe mundial, el peligro ecológico.

En el momento actual el problema de un país o de una comunidad tiene carácter internacional, y ante el problema de carácter mundial necesitamos soluciones de carácter mundial; ¿qué comunidad puede vivir aislada? Cuba, por ejemplo, ya no puede sostenerse como lo ha venido haciendo, o se integra al consorcio de las naciones, o simplemente se despedaza. Esto exige cada día una ética de carácter universal porque los problemas son de carácter universal; no se puede hablar de problemas aislados ni de soluciones aisladas ya que nos encontramos en una situación en la que cada día se agravan las posibilidades de la convivencia. Se deben buscar reglamentaciones que ordenen la vida de todos, pero ¿quién propone estas reglamentaciones?, ¿de quién va a emanar la autoridad para decidir quién debe gobernar, quién debe actuar y quién debe legislar? Las soluciones de carácter universal no son claras. ¿Cuál es la diferencia entre lo que es moral y lo que es ética dentro del orden del mundo?

Cada comunidad, cada pueblo se desarrolla de acuerdo con sus propias posibilidades y el modo de relaciones en un grupo determinado está establecido por roles, principios y normas; podemos encontrar moralidades diferentes en el orden mundial, así como posturas contradictorias. Pero cabe preguntarse ¿cuál es la moralidad del pueblo mexicano, cuál la del puebo estadounidense y cuál la del mongol? Nadie puede vivir sin una orientación

determinada. Ahora bien, ¿es posible que podamos actuar y orientarnos si no tenemos una finalidad para esa actuación? Algo muy claro es que de niños nos comportamos de acuerdo con una moralidad determinada, pues nos han dicho cómo debemos vivir, cómo pensar; sin embargo, cuando llegamos a la adolescencia, comenzamos a cuestionar los valores que nos han enseñado y a exigir una justificación y una claridad de esos principios. La adolescencia quizás es la mejor época para empezar a hacer una reflexión de la vida moral: ¿cómo justificamos los valores y los principios que le da el orden a nuestra vida diaria?, ¿en qué sustentamos estos valores de la vida?, ¿los valores que conservamos para mantenernos en nuestra comunidad son los apropiados? En el caso de México, nos hemos encontrado con una serie de traducciones de valores cristianos sustentados en una concepción religiosa. ¿Estos valores de honestidad, de virtud, de dignidad, de caridad, de justicia se justifican?, ¿cómo podemos fundamentar un juicio moral? La reflexión filosófica es necesaria para fundamentar la vida moral.

Toda acción humana es una acción intencional, tiene una finalidad y actuamos en razón de lo que se considera valioso, en relación con una serie de valores. Se puede estar obligado a ciertas cosas pero se es libre para poder decidir. Para fundamentar nuestros valores y considerar que algo es bueno o mejor, se deben establecer normas que nos convenzan, valores en los que coincidamos. ¿Cómo conciliamos estos intereses? El que tenga más fuerza es quien los va a imponer. ¿Cómo? A través de la seducción o del convencimiento.

No es lo mismo convencer que seducir; seducir es llevar al otro a donde uno desea para que haga lo que uno quiere, haciéndole creer que lo realiza por gusto; convencer es hacerle ver al otro las razones que uno tiene para mantener lo que uno sostiene. Ahora bien, ¿cómo podemos llegar a establecer valores comunes, principios comunes?, ¿quién los va a dictaminar? Ésta es la tarea de la reflexión filosófica; se debe argumentar sin que la argumentación tenga un carácter subjetivo sino universal. Y ésta es precisamente la cualidad de la razón ilustrada que rompe con la imposición religiosa y el dogmatismo, buscando por sus propios medios encontrar claridad. Claridad racional es poder entender los argumentos mediante el pensamiento discursivo, en donde el pensamiento de uno se relaciona con el otro para darle consistencia a mi propio pensamiento, en el que el principio de contradicción es fundamental para la propia argumentación.

¿Cómo, pues, voy a darle consistencia a esa moralidad desde la propia racionalidad? Ya no vale la autoridad, ya no vale el voto, es importante que utilice mi propia razón para darle consistencia porque mediante la argumentación me voy a entender con el otro. Pero esto puede ser también una debilidad de la argumentación y de la racionalidad humana; una cosa es que la racionalidad busque la autosuficiencia, pero no necesariamente la retroalimentación. ¿En qué sentido la racionalidad busca la autosuficiencia? En que sólo necesito tener razón para entender lo otro, pero no necesito de un otro, la fe o la revelación, para poder normar y entender. Si nos quedamos en un plano puramente racional no necesito al otro, la reflexión filosófica estará exclusivamente en este pensamiento de racionalidad. Sin embargo, cabe la pregunta: ¿tengo que quedar, incluso como reflexión filosófica, negando en algún momento la ayuda de un otro? La fundamentación filosófica busca que la vida moral tenga suficiente sostén en una postura racional. A lo largo de la historia del hombre un modo de ordenar la vida ha sido una ética religiosa. ¿Por qué romper con esto? Porque no nos basta lo que dice, hace falta entender desde nuestros propios planteamientos lo que se nos propone; no aceptamos el autoritarismo, queremos una comprensión propia. Pero al hablar de comprensión, esto nos da otra salida en el trabajo de la propia racionalidad: voy a razonar para comprender y voy a buscar lo universal para poder iluminar la vida práctica y la vida concreta. El planteamiento de la filosofía moral o la ética es el buscar aspectos de carácter universal para poder defender la argumentación práctica.

Cuando pensamos en la relación ciencia-ética en la moderna sociedad industrial, nos encontramos frente a una situación paradógica: por una parte, la necesidad de una moral universal vinculante para toda la humanidad nunca había sido tan urgente, dadas las consecuencias planetarias de la ciencia. En la civilización actual, las consecuencias técnicas de la ciencia tienen repercusiones tales para el obrar humano que no es posible contentarse ya con normas regulativas de la convivencia en grupos pequeños. Uno de los problemas nucleares que la moralidad plantea a la reflexión ética es el de la posible fundamentación de los usos que componen el discurso moral; no es posible en nuestra sociedad resolverlo a nivel individual, sino de modo universal.

Esto nos permite entender la trascendencia de la acción humana; las acciones de una comunidad, vistas desde el orden de la

vida política y de la vida pública, necesariamente afectan a otra, lo mismo que una acción individual afecta a otro individuo. Si la acción pública de un grupo social trasciende a otro grupo social es precisamente por la trascendencia que tiene la acción del hombre.

No se puede entender nuestra condición individual sino desde las múltiples influencias que hemos recibido de los demás; nos construimos en una relación intersubjetiva. Necesitamos un lenguaje para podernos comunicar, un individuo aislado no genera un lenguaje y no se puede generar un pensamiento si no se tiene un lenguaje. Es necesario, sin embargo, establecer un lenguaje común y una interrelación con el otro, lo cual permite entender que la individualidad, por más irrepetible que sea, tiene sentido porque hay un otro dentro de una comunidad, una comunión, una comunicación; una comunidad, una comunión del lenguaje, de significados, de entendimientos, de coexperiencia. La trascendencia humana está precisamente en la relación intersubjetiva; ir recorriendo el punto regular en el sentido de una comunidad ética en la que un hombre se presenta ante el otro porque sabe que tiene sentido, porque lo que se le va a decir tiene algún sentido y alguna veracidad, que son principios que Apel nos señala como éticos. Se debe buscar, por lo tanto, una ética de carácter universal, en la que la fundamentación consista en el hecho de que el hombre siga siendo un ser racional frente a la imposición. La respuesta no puede consistir en un recurso de autoridad sin las razones que posibilita la continuidad de la argumentación y la consecución del diálogo. Buscar qué razones son más adecuadas y cuáles establecen en mayor grado la coherencia de la experiencia moral es cuestión de todo hombre, pero muy especialmente de aquella vertiente de la reflexión filosófica que tiene por objetivo la vida moral. Investigar el fundamento de la moral es tarea de la ética que debe cubrir las siguientes etapas: primero, determinar si la moral es una dimensión humana irreductible a las restantes por poseer caracteres específicos; segundo, elaborar las categorías necesarias para concebir semejantes características; tercero, hacer inteligibles estas características. La ética, como parte de la filosofía, realiza una fundamentación filosófica que no se sustrae de la dimensión del lenguaje, sino que tiene en cuenta la totalidad de las condiciones que hacen posible el lenguaje moral; esta totalidad de condiciones es la que Kant denomina condiciones de posibilidad, que se traducirían hegelianamente como

condiciones de poderío, condiciones que hacen un contenido concreto, un todo racional coherente, la existencia de un discurso moral. Para Adela Cortina, la legitimidad de las normas morales psíquicas se fundamentan en la racionalidad de un consenso racional a partir de cuyos logros progresa el género humano. Un encuentro racional no es un encuentro de imposición, es un acuerdo; el mismo planteamiento de una comunidad de consenso no es poder llegar a una convención arbitraria o autoritaria, sino a un consenso en que los participanes puedan racionalmente justificar sus propias normas. Lo que propiamente nos plantean Habermas y Apel es la propuesta de una ética que se fundamenta en el discurso, concretamente una ética discursiva pero de una racionalidad en la que los involucrados deben ponerse de acuerdo en las propias normas de una realidad y entender qué es lo que más conviene. Ciertamente este planeamiento no puede perdernos en las limitaciones que el hombre tiene; se antoja como planteamiento ideal, pero habría que tener mucho cuidado porque el reunirse en comunidad para llegar a un consenso puede ser muy difícil, ante todo por las grandes diferencias individuales que tenemos los mismos que conformamos una comunidad. Una crítica que es importante señalar al planteamiento de una racionalidad discursiva, y al de una ética que promueve consensos es que no toman en consideración el proceso de crecimiento del hombre en la vida comunitaria. No se puede llegar a un consenso a partir de un ideal del hombre y de un ideal de sujeto suficientemente maduro para establecer una argumentación desinteresada, en la que se han superado todas las debilidades individuales. Más bien, lo propio de una comunidad es posibilitar el crecimiento de sus miembros; difícilmente se puede considerar que el individuo ha crecido lo suficiente porque siempre está en posibilidades de crecer, de madurar en sus sentimientos y en su forma de pensar. ¿Qué tiempo de maduración se necesita para llegar a una comunidad consensual? Lo verdadero humano como criterio universal es posible partiendo de la humanidad común a todos los hombres para así lograr un criterio ecuménico fundamental, un verdadero criterio general apoyado en lo verdaderamente humano, es decir, en la dignidad del hombre, en sus consecuencias, en los valores esenciales. ¿Qué es bueno para el hombre? Evidentemente lo que le ayuda a ser verdaderamente hombre y esto no es una mera tautología, el criterio fundamental es que el hombre no puede ser inhumano, puramente instintivo, animal, sino que ha de vivir de

una forma humana, racional; moralmente bueno es lo que posibilita el desarrollo óptimo del hombre en todos sus aspectos, tanto en su dimensión individual como social, incluyendo lo instintivo y lo sentimental.

Es necesario hablar de una comunidad en la que se van consensuando nuestras propias argumentaciones, pero también de principios que las orienten; serían principios que se sustentan y que dan validez a la comunicación.

La identidad no se sustenta en la ética; la ética se sustenta en la identidad humana porque es encontrarme en lo que me identifica como humano, en lo que soy humano. Un elemento importante de la conciencia es curiosamente el arrepentimiento, cualidad que se ha hecho a un lado. El arrepentimiento, sin embargo, es darme cuenta en qué fallé para poderlo mejorar; sin la conciencia no se puede manejar el arrepentimiento ni entender las carencias que se deben superar para crecer. Si hablamos de una ética de carácter universal que responda a los esquemas políticos, no debemos distraernos ni olvidarnos de la parte individual del ser humano; una ética de carácter universal que busca responder a los intereses mundiales necesita estar sustentada en la posibilidad de crecimiento del ser humano como persona, esto significa que podemos hablar de una ética que se estructura en una comunidad racional, pero que necesitamos de un principio, como es el de la dignidad de una persona, para buscar en qué consiste el ser humano y cómo el elemento de arrepentimiento es útil para saber en qué fallé y cómo puedo mejorar y crecer. No es el arrepentimiento de la aniquilación, es el arrepentimiento de la creatividad, el que me permite valorar todo lo que aún me falta por crecer. La racionalidad es la apertura a lo otro, la comprensión del mundo abierta a la trascendencia.

LA MORAL, DIFÍCIL RETO

*Juan María Parent Jacquemin**

¿Cuáles son los fundamentos filosóficos de la ética?, ¿qué relación existe entre ética y responsabilidad, así como la noción de una ética vinculada con nuestra ubicación en el cosmos y la búsqueda de un nuevo equilibrio y solidaridad humanas?, son algunos de los momentos de reflexión de las siguientes líneas.

Las bases filosóficas de la ética son difíciles de establecer. Dependen siempre de una antropología, o sea de una definición de hombre. Ante la tarea de precisar qué entendemos por hombre, ha habido opiniones diversas y opuestas, incluso sistemas filosóficos completos.

Recientemente ha surgido un pensamiento ético cuya base es el sentido de la responsabilidad, que se deduce de cierta manera de ver al ser humano. La base principal de este modelo es la observación empírica de los efectos desastrozos de nuestros actos. Probablemente en épocas anteriores, los efectos de los actos de la mayoría eran muy limitados y no se podía apreciar sus consecuencias sobre las generaciones futuras. Más aún, la vida se desarrollaba bajo el signo de la gratuidad y cierto determinismo hacía pensar en la imposibilidad de actuar sobre el entorno. La sumisión a la voluntad de Dios (o de la naturaleza) correspondía al orden del mundo.

Por otra parte, el individualismo de los últimos siglos ha adquirido mayor importancia e influye sobre nuestras conductas. Esta situación impulsa a muchos a seguir el camino del relativismo: sólo lo mío me puede ser conocido y sólo lo mío es indicativo de un camino ético. Cada individuo es un mundo y, en consecuencia, se elimina toda visión universal de la moral.

* Facultad de Filosofía, Universidad Autónoma del Estado de México.

Frente a esta manera de ver las cosas se ha levantado un movimiento distinto y opuesto, plasmado en lo que se ha llamado la tercera generación de los derechos humanos, que son los derechos de la solidaridad, es decir, la atención a la responsabilidad grupal que tenemos todos los humanos frente a todos los demás. Una nueva generosidad hecha de responsabilidad compartida toma el espacio dejado por los individualistas de los siglos pasados.

Los avances de la ciencia y de la teconología han creado nuevas condiciones de vida. La informática nos permite una apertura al mundo y el acceso a informaciones insospechadas. La medicina prolonga la vida y crea un nuevo bienestar. La comodidad se establece en todas las sociedades desarrolladas. Nuevas relaciones se establecen entre los humanos y nuestra presencia en el espacio se vuelve a dimensionar.

La ciencia y la tecnología obedecen a una ética. Nada de lo que hacen es neutro, sino que obedecen a la filosofía teórica y práctica de la modernidad: convertir al individuo en dueño y soberano de todo lo que existe (Axelos). Esta situación ha creado una ética del dominio. Para algunos, pareciera que el hombre puede hacer lo que quiere, lo mismo en lo técnico que en lo moral.

Frente a esta ética, nace otra ética alimentada por la conciencia de nuestra ubicación en el cosmos. Buscamos un nuevo equilibrio y la solidaridad responsable toma la delantera sobre la creatividad individual. La calidad del porvenir con las personas y con las cosas reemplaza una actitud que va en contra de las personas y las cosas. Hoy podemos imaginar un proyecto de vida distinto.

La responsabilidad compartida responde a esta inquietud y abre una posibilidad para fundamentar de nuevo la ética. Las nuevas relaciones que la tecnología nos permite con los otros seres humanos y con el entorno crean una situación en la que nuestro poder se ha acrecentado. Las elecciones posibles se han multiplicado y las decisiones correspondientes son cada día más difíciles de tomar. La dimensión ética de nuestras vidas adquiere una importancia que no podemos evitar. Ya no es posible dejarse llevar por los impulsos del momento, elegir entre opciones diversas cuyas consecuencias no siempre son previsibles por ser de largo alcance. Estamos ante la desmesura, la ὕβρις de Prometeo o del aprendiz de brujo. El temor y la fascinación son las dos facetas entre las cuales nos movemos en momentos diferentes de nuestra vida o en grupos sociales diferenciados por su actitud ante el fenómeno tecnológico.

Ya Weber mencionaba que existe una ética de la responsabilidad, considerada en su tiempo y hasta hace poco, inferior a la ética de la convicción que consiste en cumplir con el deber. Hoy, ésta no es suficiente. Nuestro conocimiento nos permite prever. Sólo podemos hacer aquello de cuyas consecuencias podemos responder.

Una actitud responsable es primeramente de interrogación. Weisenbaum decía: "ya no se trata de preguntar si se puede (técnicamente) hacer, sino más bien si se debe (moralmente) hacer". No nos limitamos a los medios, sino que nos preguntamos acerca de las finalidades. Esta interrogación parece estar en el centro de las inquietudes actuales. Nace de un despertar de la conciencia y del sentido de la responsabilidad.

Es así como aparece el famoso tratado de Hans Jonas, *El principio de la responsabilidad,* en el que el autor toma como paradigma de su investigación la imagen del pariente y del hombre de Estado, referencias ya antiguas pero plenamente actuales. En estas dos experiencias existe un compromiso de responsabilidad. Procrear, obra de los padres, significa hacerse responsable del nuevo ser para que llegue a ser un adulto autónomo. Del mismo modo, el hombre de Estado al tomar decisiones compromete el futuro de la nación.

La tecnología amplía de manera inesperada e imprevisible las consecuencias de nuestros actos. La tecnología afecta a los seres incluso en su intimidad (nombremos sólo la ingeniería genética). El acercamiento entre los pueblos, por desgracia está mediado por la televisión. Las consecuencias de nuestras acciones son duraderas y, a veces, irreversibles. Esta conciencia es la que despierta el sentido de la responsabilidad. La posición individualista que hemos heredado se muestra totalmente incapaz de responder a la demanda social y ética a partir de estos hechos empíricos.

La prudencia, (φρόνησις), sigue siendo una virtud del ser humano; provee de un entendimiento de las situaciones variables con una visión de lo que debe hacerse; permitirnos prever a futuro los efectos de las decisiones tomadas hoy. Prever como primer paso, pero también ser capaces de desmontar los efectos negativos de los avances técnicos. Aquí, sin embargo, es necesario hacer una observación pesimista. En muchos casos, pese a que puede preverse las consecuencias nefastas de la aplicación de una nueva tecnología, es casi imposible negarse a ella por los al-

tos costos de inversión que ha representado. La prudencia en estas circunstancias es una posición que no aceptan los técnicos, ya que la técnica marcha siempre hacia adelante, sin rumbo, sin meta, sin objetivo.

Una tendencia en los círculos científicos (entiéndase de las ciencias duras) afirma que las ciencias sociales tienen por función adaptar a los seres humanos a los cambios tecnológicos que se producen permanentemente. Una ética para la era tecnológica impone, por el contrario, la consideración de la técnica como instrumento, dependiente del objetivo final.

Regresamos ahora a la fundamentación de esta nueva ética. Al existir planteamientos y visiones del mundo diversos, la pluralidad social e ideológica se instala en nuestro medio. Lograr que se respeten los valores comunitarios implica que se reconozca la legitimidad de estas posiciones diversas. Los cuestionamientos éticos tanto como los sistemas jurídicos deben reconocer la peculiaridad de cada vida humana sus situaciones propias, su evolución y sus proyectos. Este reconocimiento de la pluralidad es el garante de la libertad contra el poder de antaño que condujo en algunos casos al totalitarismo. En los debates actuales debe llegarse cada vez con mayor frecuencia a consensos provisionales. Los desastres del mundo actual obligan a revisar las decisiones pasadas.

Una característica de la ética es su ambigüedad. Siempre lo ha sido, Pero hoy, más que antes, la ambigüedad es patente. Siempre hay riesgos, y tanto lo peor como lo mejor se deriva de las decisiones adoptadas. La ética nace en la marcha, no está definida de una vez para siempre. La ética es una interrogación permanente; de discurso imperativo —haz esto y evita aquello—, se torna un constante esfuerzo de problematización.

Notemos, para no sesgar el planteamiento, que la responsabilidad ha sido subrayada aquí con un objetivo didáctico. La moral no se construye sobre las consecuencias de decisiones a largo plazo, sino, actuando moralmente, se obedece a las leyes que nos hemos dado a nosotros mismos libremente. La autonomía se mide en la universalidad de la máxima que obedecemos.

En la vida de los hombres, los intereses son muchas veces contradictorios y siempre plurales. La ética deberá tomar en consideración estos aspectos; sin embargo, la pregunta ética sigue siendo: ¿por qué elegir la moralidad y no el interés propio? El leal reconocimiento de las convergencias y desacuerdos permitirá

el encuentro de consensos. Las solidaridades a las que estamos convidados pueden ser otro modo de acercarse a las soluciones de los problemas sociales. De nuevo estamos ante una opción, pero no para caer en el relativismo o en la arbitrariedad, sino para alcanzar formas que permitan la acción y no nos encierren en el letargo. Las decisiones de las personas no pueden ser analizadas por especialistas que sólo ven una fracción de los problemas o son partícipes de una sola escuela de pensamiento.

El futuro de la humanidad está abierto. Los intereses de todos, que son convergentes en muchos de sus aspectos, están puestos en la mesa. Por eso, todos estamos llamados a participar en este debate y decidir, con la responsabilidad que nos es común, deferenciada y compartidamente.

ÉTICA Y PSICOANÁLISIS

*José M. Orozco Garibay**

"Ética y psicoanálisis" trata el tema del deseo como motor inconsciente del obrar humano, incluyendo el deseo que produce el cuerpo social de la moralidad. Una ética del deseo es la que se dibuja de Hegel a Freud, pasando por Schopenhauer y Nietzsche. "El curso fenomenológico del deseso", "La vida como tragedia" y "¿Qué hacer con la cultura?", son los subtemas que concluyen en el planteamiento de una ética que, hoy por hoy, sólo puede construirse psicoanalíticamente, como un "hacerse viviente con el otro resignificando la historia" e "invocando formas de vida que superen el impulso destructivo de las prácticas de nuestro tiempo".

INTRODUCCIÓN

En muchas ocasiones, hemos intentado determinar las múltiples relaciones entre ética y psicoanálisis; lo hemos intentado porque la naturaleza de la disciplina que nos mantiene atentos rompe su centro y, al localizarse en otra zona del discurso, al tener que vérselas con algo en lo que nosotros unificamos nuestro saber, es decir, el discurso sobre lo inconsciente, varias son las inquietudes que invariablemente nos asaltan. ¿Es posible hablar del inconsciente?, ¿tiene sentido decir algo del inconsciente cuando, inevitablemente, es materia a la que no accede la conciencia?, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de un ética en relación con la disciplina del inconsciente?.

Para muchos pensadores, el psicoanálisis no tiene derecho de presencia en el acervo de las discusiones rigurosas; más de uno

* División de Estudios Generales, Instituto Tecnológico Autónomo de México.

de los llamados filósofos duros sostendrán que el inconsciente es ámbito de lo metafísico, esotérico, extravagante, y, a lo sumo, asunto de gente que supone entidades abstractas para dar cuenta de fenómenos cuyo carácter resulta, si acaso, interesante para la medicina pero no para el proceso de reflexión de las ciencias humanas. Es ahí donde se equivocan; el psicoanálisis, más allá de un discurso con pretensiones científicas aparentemente divorciadas de la metafísica, trabaja con conceptos que le permiten dar cuenta de problemas que, rebasan los linderos de la psicopatología, y llega hasta el estudio de nuestra sociedad y modalidades de relación entre personas. Y eso simplemente por una razón: el psicoanálisis se las ve con el tema del *deseo* como motor inconsciente del obrar hasta esos afanes de la conciencia por ubicar entramados de relación, donde sin saber por qué el sujeto se ve de pronto traicionado por sus deseos.

La filosofía ya se ocupó de ese tema; desde Hegel, encontramos la fascinante descripción de la lucha por el reconocimiento; después nos enfrentamos al pesimismo de Arthur Schopenhauer al dejar de creer en el hecho bruto de deseos satisfechos sin más. Nietzsche nos arrojó de lleno al universo de las pulsiones y la dimensión del *ello*, desde el cual replanteó el trabajo de la filosofía. La línea de pensamiento fue conduciendo todo a la formulación de una ética del deseo que ya en Freud alcanzó niveles prodigiosos en su alarde de suficiencia y lucidez, con obras como "Más allá del principio del placer" o "El malestar en la cultura". Pero el discurrir mismo de la filosofía en el pensar de Heidegger logró que la inserción del sentido ontológico del ser del *dasein* se perfilara como "ser para la nada" que, a pesar de eso mismo y por la autenticidad de su ser, se sabe proyectando con el otro en la modalidad de ser con que elude el uno impropio de la vulgaridad; así hasta llegar a Lacan donde el revuelo del deseo y su cruce con el fantasma y los registros permitió dar cuenta de procesos que al padre del psicoanálisis no le dio tiempo de pensar, dado su contexto y la ya de suyo grandiosa aportación de ser piedra fundante. En este ensayo pretendo hacer un recorrido suscinto por el tema del deseo en el pensamiento de los discursos puntuales que inciden en la comprensión del psicoanálisis, de modo que su revisión nos oriente hacia una mejor visualización de los problemas éticos de nuestro tiempo y logremos una visión precisamente más original de los grandes problemas éticos de nuestro tiempo.

El curso fenomenológico del deseo

La ciencia de la experiencia de la conciencia es el saber de un proceso, que se levanta desde los escombros del ser en sí, que nada sabe hasta los umbrales del estado más pleno, donde el saber es de sí y a través de sí mismo. El "en sí" de la sustancia que es la totalidad de ese ser al que llamamos el mundo, el cosmos, se hace historia volcándose en la trama de las figuras de la conciencia humana a través de las cuales se busca a sí mismo, pretendiendo saberse y reconocerse; así, el en sí del ser cosmos se vuelca y objetiva en los modos humanos de la conciencia, se vale de ellos, y atraviesa por el curso dialéctico, moviente y sintetizante de sus oposiciones hasta alcanzar el estudio del saber de sí, mismo que se encarna en el mundo germánico con Hegel; es decir, el proceso pasa por los modos de la conciencia hasta arribar a aquél, mediando el tiempo que es la historia, desde donde se puede ver el recorrido de los modos: debe hablar de ellos y así reconocerse, lo que es tanto como afirmar que la narración significante de los contenidos de la experiencia propia produce como resultado el mejor de los sentidos, esa resignificación de quien ha contado su historia. Cuenta lo vivido, lo movido, el proceso de los modos del saber de los momentos por los que ha atravesado, y eventualmente dota de significado a ese significante, la palabra que narra, dice, describe desde hoy lo ocurrido en la trama de lo vivido: ahí se instala el saber de sí mismo y se configura absolutamente un estado del ser y para sí, el cual irrefutablemente coincide con la identidad del sujeto y el objeto, porque el que narra desde la palabra lo ocurrido tiene por objeto de su discurso su proceso vivido, de manera que el sujeto que habla, habla del objeto que es el mismo sujeto hablante, discurrente.

El deseo es, entonces, un nudo de tres direcciones: por una de ellas, se hace significante de algo que se busca pero no se sabe; por otra, es un haberse encontrado como hablante de sí mismo, narrando su proceso viviente en tanto vivido; y es, finalmente, un resignificarse como el que sabe al tenerse a sí propio como objeto de su discurso siendo identidad plena de subjetividad y objetividad, porque lo objetivo es que habla de sí a partir del lugar de su propia fantasía. Por eso, el mundo de la subjetividad es el mundo de uno que se sabe hablando, diciendo de sí mismo; pero es el mundo de la objetividad porque aquél del que habla es él mismo y, en ese sentido, no importa si lo que narra se apega o no

a la verdad de lo ocurrido pues el deseo es reconocerse en lo narrado.

Si soy un deseante de saberse, hablo de mi vida; pero si al hablar describo lo vivido de modo que en ese relato me encuentro, resignifico o reasumo, entonces poco o nada interesa indagar si es verdadero o falso lo narrado pues lo que realmente importa es que en ese discurso me reencuentro y determino mi saberme que es de lo que el deseo se ocupaba. El discurso es lo que media entre mi historia y el estado de saberme; saberme es reconocer ese proceso narrado como el mío sin que interese la verdad, pues lo verdadero se convierte en la certeza abstracta de que en las entrañas de mi palabra me he topado con lo que deseaba saber, que es el significado que le he dado al significante de mi historia en marcha; por eso, Hegel ha dado cuenta de algo impresionante en el contexto de su afán de recordar y hacerse habitante de la memoria: y es que solamente contando lo vivido damos significado al significante de nuestra historia, y al narrar lo vivido —nuestra historia— logramos reconocernos en la trama del deseo, hacernos un saber de nosotros mismos a quienes nada importará la certeza sino el sentido. El sentido de nuestra vida no lo construye el otro, sino que ese otro que da lugar al sentido somos nosotros por cuanto deseantes de saber de nosotros mismos. El deseo, entonces, impulsa al proceso de buscarse en el pasado y nos hace hablar; si detiene el resorte de las palabras, detiene el decir de nosotros mismos; posteriormente y al hacer el recorrido de las formas de la conciencia se va levantando un significado con el cual el sujeto aparece, *a posteriori,* después de haber hablado, y así gesta su saberse que es el sujeto en sí mismo. El sujeto no era previamente sí mismo; el sujeto no era lo que se volcaría en la historia sino que es lo historiado que brota de golpe mediando el tiempo de su narración, y al margen de las verdades o falsedades convierte en certeza de sí mismo, o significado, el conjunto de significantes narrados. La palabra, pues, impulsa el deseo para que hable su historia y a través de ella conduce el proceso a un saberse constitutivo de la subjetividad.

Pareciera que una visión de esa naturaleza peca del vicio de arrojarnos a la soledad, si por eso entendemos que estamos narrando nuestra historia a nosotros sin la participación de otros, de modo que la resignificación del significante vivido carece de testimonio. En ese caso, la laboriosa producción de la fenomenología sería meramente un esfuerzo a solas y consigo mismo; la

palabra será mi palabra y por tanto el discurrir de esa palabra tiene a un interlocutor deseado, yo mismo, que siendo el que habla de sí mismo se reencuentra consigo mismo; así, el solipsismo tendría una configuración siniestra de circularidad, pues parte del deseo de saberse; se impulsa a narrar para significar su significante proceso de vida vivida; y luego se encuentra con lo narrado a sí mismo como un saber incuestionado e irrebasable, absoluto. Empero, Hegel nunca pensó la conciencia en la trama o entarimado de esa soledad autista. Para él, la conciencia requiere de otra diferente de la que desea. Desea de esa otra para saberse, de modo que los caminos se desdoblan; por un lado se narra su proceso y va descubriendo su saber de sí misma y, por otro lado, media en otra conciencia para obtener un saber de sí a partir de lo que la otra conciencia le deja saber. Por ende, la conciencia mediada en otra teje la intersubjetividad que se vive como lucha porque ninguna de las conciencias ve a la otra, ninguna pasa por el deseo de la otra. Son tan sólo deseos no gratificados; son únicamente deseos cuyo vacío de suyo se vive como el estado de anhelar saber a través del otro y encontrarse con silencio, la indiferencia, y, en el mejor de los casos, con una lucha que termina fácilmente cuando soñamos el deseo compartido de dos conciencias que se ven y reconocen. El sentido ético de ese reconocimiento se monta sobre las bases de deseos cruzados que permiten que cada una de las conciencias apunte a la otra, obedeciendo leyes que las articulan en la tarea de convivir o asumiendo la peculiar individualidad histórica del otro que cuenta su proceso para anudarlo al suyo, según grados de proximidad. Es como un juego de espejos donde románticamente pensamos en el sueño de las conciencias que dibujan el tejido de su organización por vía de las leyes y de la intimidad; por la primera de las vías, la del universo de las leyes, en cuyo celaje nos reconocemos todos obedeciendo lo que se debe, conquistamos civilidad ética; pero por el lado o vía del deseo de ser deseado por el otro, quien a su vez es deseado desde el deseo que le pedimos, se traban relaciones inamovibles de una fuerza nodal donde todas las partes interactúan sin necesidad de integrarse civilizadamente.

Si al resignificarme en mi proceso sé de mí mismo y narro mi narración, la serie de los relatos narrados va produciendo una diseminación de los deseos que construyen el cuerpo social de la moralidad de todos los que se ven y vuelven a ver entre sí. No es el mismo caso que nos encontramos cuando los átomos del tejido

divergen en su deseo y entonces el desdén los separa, desorienta y lleva a la guerra; las leyes operan como emergentes del deseo e imponen la necesidad (ἀνάγκη) de un reconocimiento moral allí donde precisamente ha fallado, de modo que las fisuras por donde los deseos se caen se reparan por vía de la ley: si no deseo lo que deseas, probablemente invoques una culpa, un error o caída por donde la emergencia de la ley y el perdón concedido nos otorgue la posibilidad de articular nuestra convivencia imposible. El peso de la ley nos unifica; el peso de la ley hace posible lo que la moral naturalmente habría producido.

Cuando los expedientes hablan de pares en lucha, entonces conviene saber que ellos desean ser deseados pero no en reciprocidad; no pueden hacerlo porque justamente son pares, señores o caballeros de la misma fuerza. Tienen que enfrentarse y reclamar reconocimiento uno al otro, lo cual es deseo, amor, estima, escucha, contención o al menos disposición a la obediencia. El control de su guerra los llevará sin duda alguna a pelear respetando dos reglas: la batalla está destinada a que una de las partes reconozca a la otra ya que las dos no pueden hacerlo; simultáneamente, entonces se entabla un proceso donde la palabra se simboliza en trabamiento de cuerpos que se agreden, carnes cernidas por golpes de dolor que van derruyendo las resistencias hasta que una de las conciencias cede y pide perdón a la otra; un perdón que nada, o muy poco, tiene que ver con el uso de la palabra, narrando el proceso de vida o invocando la ley. El derrotado nada gana si le dice al otro cuál ha sido su historia, como si con ello demandara contemplación, algo así como decir: "ve mi historia y ámame". Si esa proposición fuera suficiente al afecto para generar la concordia, entonces desde un principio habría charlas en el proceso de mediación por donde una identidad se vuelca en la otra y la cuenta logrando el deseo buscado ("conforme me cuento al contarte me estoy deseando pero a la vez me vas deseando": esa es la historia de dos conciencias que culminan su lucha amándose). Acá no vale la palabra que narra con afán de saberse de cara al otro; y mucho menos la legalidad de quien, al saberse derrotado, recurre a la ley para que el vencedor sienta escrúpulos de culpa por el grado de envilecimiento a que está sometiendo al derrotado: éste dice: "ve cómo me has mancillado a puntapiés; eso va contra la decencia", y lo que es de esperarse es que los castigos y flagelos en lugar de rescindirse se incrementen. Para que el deseo se conquiste es necesario que el derrotado,

perdido, pida perdón como petición del derecho a la vida y otorgue cuerpo, tiempo, esfuerzo o trabajo a cambio de un contrato de paz. La moral del señor es puesta a prueba en ese momento de guerra y entonces lo único que puede y debe desear es respetar la vida del derrotado, con lo cual ha reconocido su calidad humana de hombre que teme a la muerte como el común de los mortales; pero a la vez sucede que la moral del derrotado se significa como un pertinaz deseo de ser deseado por ese imperial señor de la batalla que, si bien ha perdonado la vida, jamás pudo perdonar al otro en lo que vale su ser historia, tiempo, narración y significado; de modo que todo el trabajo del derrotado se pondrá al servicio del señor para que éste tenga la capacidad de ver, reconocer y amar el valor de quien labora para él. Es claro que la lucha de sangre termina, mas no la lucha de ternura y devoción donde el trabajador implora y el amo perdona, pero el objetivo de que éste sea deseado por aquél no se cumple: se apropia de mi tiempo, de mi cuerpo, de mis mercancías y productos del trabajo; se adueña hasta del derecho de no verme jamás. Por tanto, el deseo orientado al dador de vida va languideciendo y culmina tarde o temprano, decayendo, renunciando, haciéndose eco estoico de la resignación: ya no teme morir y suspende el trabajo, el deseo de ser deseado atraviesa por un paréntesis de incierta y dolida soledad donde saberse sin el otro, que por arriesgar su vida lo esclavizó, es un saberse ahora marchito y sin necesidad del otro, pues el esclavo comienza a desearse a sí mismo al margen del otro y se dispone a morir, a dudar, e incluso a buscar para su deseo una completud en Dios, quien como ser perfecto solamente podrá inundarlo de culpa y arrepentimientos hasta el fin de los tiempos a cambio de la vida eterna.

Como se ve, Hegel encuentra otra modalidad del deseo que consiste en la disposición a perder todo para imponer las condiciones de vida al otro; pero también vió que el más entregado y abnegado de los amantes trabajadores tiene en su seno el poder de negar el deseo el día que vence los temores de muerte, porque lo único que paraliza en la existencia es el miedo, y ahí donde alguno de ellos percibe el temor del otro, ahí justamente lo destruye conservándolo en la mediación de un sí a la vida que pasa por la imposición más violenta de todos los "no" imaginables.

Dicho de otra manera, lo inconsciente del deseo, a la manera de Hegel, es que la palabra impulsa a narrar para reconocerse como historia vivida identificando al sujeto con el objeto, entra-

mando los deseos en el amor de un tejido moral donde los átomos sociales se entreveran mediados en la espontaneidad de su saberse uno al otro sin el requerimiento de la ley o la imposición desde fuera; finalmente, se torna un deseo que apunta irrecusablemente la guerra de deseos conducida por quien arriesga todo, comenzando por su vida hasta llegar al que no quiere perder la vida y por eso está derrotado, sumiso y entregado a las labores de un trabajo insaciablemente dirigido a que el dueño vea, ame y reconozca; todo hasta llegar al punto en que las partes se pierden una a la otra porque el esclavo pierde el miedo y se dispone a la mejor de las muertes que es pensar, ver a Dios para subordinarse eternamente, de nuevo, a cambio de la vida.

Para el psicoanálisis, Hegel queda como un sabio que tuvo la visión del sujeto en la historia no como dado sino como reinventado por el discurso, y pudo saber que la ética del tejido social pasa por la trama de sujeción de un sujeto por otro, donde el "yo soy" de la ley, tarde o temprano, pierde eficacia ante el tono disolvente, la renuncia y la resignación, donde los tintes de la melancolía son definitivos.

La vida como tragedia

El registro de la tragedia tiene su historia: remontémonos al mundo de los griegos, desde la musicalidad de su canto hasta el destino aciago, pues hagamos lo que hagamos, habremos de equivocarnos, la fiesta nos devolverá a la soledad de la que venimos, y la unidad del mundo erótico ha de fragmentarse por todos los episodios de celos, posesividad y muerte que en el universo de Sófocles nos sobresaturan. Todo ese vasto hontanar de sinsentidos que son, sin embargo, los sentidos de la más pulcra de las luchas, la lucha dentro de la vida misma, nos lleva de la mano a pensar y repensarnos como episodios de algo que nos conduce irracionalmente, boicoteando nuestros planes y haciendo de los suyos el siniestro bosquejo de su dirección, misma que ni tiene referencia en lo planeado ni es referida por algo mayor que la contenga. Así las cosas, hemos de ver la vida como un caos de fuerzas turbulentas. Unas son fuerzas que se expresan en los cuerpos pulsando, presionando para que la fuerza mueva al cuerpo a un obrar que nada puede detener; y la otra es una fuerza pasiva y debilitada donde la energía acumulada tiende a bajar, a

decrecer. El pulsar que va diluyendo su vitalidad al modo del cuerpo viejo, cansado, enfermo, pero también del espíritu débil del obediente, temeroso, arredrado que en el contexto de su espíritu débil, de sus flaquezas, busca argucias para fortalecerse, argucias de la vida misma que van fortaleciendo lo que se estaba debilitando de modo que inexorablemente hemos de ver esa vida como el fondo unitario de las fuerzas encontradas en actividad y reactividad, en fortaleza de la fuerza luego debilitada y de nuevo fortalecida, hasta llegar justamente el momento de reposo donde las fuerzas ya no pulsan, lo cual es lo mismo que la muerte del cuerpo; sólo para transitar a su expresión en otros cuerpos emergentes, pues unos caen y otros se levantan sucesivamente. Por eso, la tragedia no consiste en saberse desgarrado como un cuerpo entre otros; la tragedia no es sentirse separado de los demás sino indiscutiblemente arrojado a mundos donde la unidad de los amantes, cuyo deseo los traba en la relación de ser dos que poco a poco van anulando su conciencia, llega a la nueva o renovada fragmentación que, como una sintaxis de puntos y comas, les impone espacios de silencio a las unidades extáticas de su goce unitario donde la frase se borra, el hilillo del discurso se suspende y el yo deja de ser un yo. Transitar del goce amoroso a la renovada separación; caminar de la fiesta a las labores de trabajo del siguiente día, dejar las aventuras de la montaña sabiendo que mañana hay que trabajar, llegar a los lugares donde los cuerpos beben, fuman, ríen y se toman un café; todo esto significa estar agrupados, reunidos, desear perderse en los otros para abandonar la terrible y cautivadora "yoidad" del encierro de mi conmigo mismo; ir o acudir al llamado de otras voces para olvidarse la propia y así ser por fin uno con los demás y no ser nada sino sólo sentimiento, sólo pasión de pulsiones que se exaltan grupalmente. La tragedia es retornar a las individuaciones fragmentadoras de una realidad que no perdona los deseos de fusión-confusión o entreveramiento. El sentido trágico de la vida lo padecen los cuerpos pulsionados por empujes de fuerza que los unifican y fragmentan, que los separan y oponen unos a otros para devolverlos a esa yoidad donde la individuación del cuerpo, la razón con el fardo de su memoria y todos los sentidos de la identidad resignifican su ominosa presencia. Si el caos de Dionisos es el caos de la vida con su juego de fuerzas encontradas que se presionan para incrementarse o debilitarse en el fondo unitario de lo mismo, entonces dionisíaco es que una fuerza pulsionante me

presione e imprima a mi cuerpo el deseo de subir la montaña, en un derroche de individuación rayano en el riesgo de muerte; entonces dionisíaco es que la vida pulsionante que recorre mi cuerpo me lleve furiosamente a otro cuerpo en la trama del vaivén del erotismo. Y apolínea será la separación individuante que desde luego habrá de imponerse cuando el cuerpo, otrora impulsado a subir la montaña, desciende casi exangüe deseando sólo dormir para que al abrigo de los sueños la representación de representaciones que el mundo de cuerpos aparente ha reproducido por desdoblamiento genere la reparación de una pulsión ya debilitada, i.e., la pulsión que presiona para salir, empuja eso mismo que apolíneamente retorna individuado, lógico, soñante y pulsionalmente debilitado. Por Dionisos pasa el deseo que arrebata las formas y deforma los estatutos de la razón; por Apolo pasan los resortes del retorno a la racionalidad, la forma y la visión de la belleza del mundo, delimitado y pleno de geometrías perfectas.

Para Nietzsche nosotros somos episodios de una voluntad cuyo fondo pulsional nos conduce trágicamente desde el yo perdido en otro como triunfo del deseo, hasta el ser de nuevo yo frente al otro como triunfo de la razón. En eso se nos va la vida. Vemos con todo rigor cómo la vida deforma las formas corpóreas que han individuado su fondo unitario, las envejece y destruye; y vemos cómo la individuación retorna configurando cuerpos que de nuevo brotan como una burla, carcajada desmentida de la vida misma, que entonces se ve condenada a fragmentarse pugnando por la reunificación. Nosotros somos el velo de Maya, la apariencia del proceso o si se prefiere los medios de que se vale ese danzar de períodos en la historia en aras de que la tragedia jamás muera. No obstante ciertos períodos de la historia, hay momentos en los que prevalece la tendencia guerrera a la unidad, el riesgo de morir y el coqueteo erótico con la dimensión de los encuentros, donde un cuerpo se funde con el todo, es uno con la Naturaleza, uno con la amada en la que se pierde y uno con la fiesta de tonos abismalmente poderosos; y hay períodos dominados por la entraña de la ley-culpa-perdón-ultramundo, donde la debilidad pulsional de la vida se expresa en los cuerpos y entonces los modos humanos de la conciencia se dibujan como lucha del saber moral para oprimir los deseos que funden los cuerpos; como estadios de la razón que desea saber desde una voluntad que se escuda en la teoría para camuflar sus afanes de dominio sobre ese cosmos natural que tanto se le ha impuesto violentamente. Los

hombres del miedo a la carne y la fiesta, los sacerdotes amantes de ideales que colocan la vida más acá de la vida al negarla, son quienes idean la moral para dominar a los guerreros, a los hombres del instinto y la pulsión de fuerza activa dionisíaca; inventan los códigos y conforman el universo de las leyes que inoculan gota a gota las culpas para crear deudores y acreedores, donde el alma de los contratos se significa como la voluntad de dominio donde uno, el que debe y está en deuda, es fuerza débil de la voluntad, y , por lo mismo, un recurso o expediente de entrega al otro quien, en nombre de valores morales, logra someter los impulsos vitales del hombre fuerte.

Si Hegel pensaba que el señor perdona la vida y somete al otro por medio del trabajo, ya Nietzsche pensará que el hombre débil se fortalece dominando justamente al fuerte por medio de la moral. Lo que la concesión de vida permitía en un caso, la culpa lo logra en el otro. Hacen falta, entonces, filósofos del peligro o quizás, escépticos de la moral y del más allá, cuestionadores de esa metafísica del ser y los dioses donde todo lo inamovible funda lo cambiante; hace falta un estadio de sana dubitatividad donde el hombre nuevo ponga entre paréntesis los valores de ese período de la debilidad moral que ya dura casi dos mil años; hace falta, pues, dar pie a nuevas tablas donde el sí al instinto como fortaleza, el sí a la vida a pesar del no de la vejez, la enfermedad y la muerte, prevalezca. Un hombre que de suyo juega al sometimiento o se somete para sí, da curso a las modalidades de una voluntad fuerte que no oculta sus afanes de dominio jamás. La ética del nuevo deseo será entonces la ética de la no ética si por eso entendemos un sistema de vida ordenado, de acuerdo con leyes que se imponen desde fuera para inocular las culpas que potencian el estado de cosas donde se tejen o entretejen las interdependencias; una ética, en sentido propio, es un techo muy alto de valores y leyes que obligan a los átomos a racionalizar sus planes de vida, de modo que sea prácticamente imposible dar rienda suelta a los desmanes del deseo. Sobre todo cuando ese deseo tiende a ser contrario a los patrones que los señores determinan para ser deseados por los otros, aquéllos a quienes han logrado dominar con sus recursos de la moral: en lo ético imponen las leyes y en lo moral conquistan un clan de humanos culpígenamente domados y llenos de miedo y expectativas sobre vidas mejores que la del instante donde están situados.

Si Nietzsche descubre el velo de la apariencia para invocar el instante liberador que olvida la moral con el fin de darle su oportunidad al juego, Freud nos enseñará a desarticular los mecanismos de la represión de modo que las mociones pulsionales de deseo del Ello inconsciente se expresen en los síntomas interpretados, resignificando la historia. Por eso, el psicoanálisis nos libera de la cadena apolínea de la razón y moral de las culpas; por eso el psicoanálisis se hace aliado de la vida desmontando los mecanismos de muerte que la represión produce y, finalmente, con Hegel, motiva al paciente a sujetarse al discurso que abre la historia a la resignificación. Lo que solamente es viable cuando se deja hablar a los síntomas, se los lee con una mirada de sospecha para percatarse en ellos del inconsciente que siempre es un deseo latente peligrosamente ligado a lo prohibido en la cultura. De ella tenemos que hablar porque por más que el analizando se reconozca en otros y sepa tolerar el dominio de los señores de la ley; por más que logre transitar de lo dionisíaco reunificante a lo apolíneo segregante; por más que el análisis libere una nueva moral donde los valores se viven dando curso a planes prospectivos de vida menos constreñidos por síntomas de muerte donde la moral, la lógica y la razón estorban el juego de vivir, queda claro, empero, que hay una cultura desde donde todos los deseos de la situación del análisis se enfrentan con algo crudo y llano que Freud llamó el principio de realidad, lo cual situaremos en tres planos: el del cuerpo, el del otro, y el de la Naturaleza, que engloban en un todo eso a lo que aludimos con la palabra cultura.

¿Qué hacer con la cultura?

La definición de cultura que Freud ofrece puede resumirse en las siguientes líneas: es el conjunto de saberes e instituciones que nos permiten vivir y convivir. Pero esos dos conjuntos, que en realidad son uno solo, nos hablan de la necesidad de constituir (como si fuera en otra parte y no en nuestra conciencia, como aire latente que permea el espacio de las conciencias y en el que todas se reconocen —espíritu hegeliano—), un marco de referencia para proteger la identidad: dentro del marco de los saberes controlamos la angustia; dentro de las instituciones aseguramos nuestra vida y disponemos merced a los intercambios sociales de redes de conexión que nos dan seguridad y reiteran la funcionalidad de las cosas mínimamente necesarias para vivir. La cultura se ve

como la grandiosa conquista de los seres humanos para crear el medio donde se vive y crece, donde se puede estar con los demás. Casi toda ella se debe a Eros que todo lo contiene y envuelve, y en la cultura y su trasfondo nos sostiene, como ese recinto del útero que nos lleva de la mano por el camino de la vida.

Dentro de ese marco de la cultura, nosotros buscamos irredemediablemente nuestro sentido de identidad y, también, de relación con los demás porque al tener una idea de lo que somos, entonces podemos transitar hacia los otros, que estando fuera son, sin embargo, el factor de cohesión al que apunta nuestro deseo de reunificación; son ellos el medio donde opera el principio del placer que al menos se insinúa como la posibilidad de entablar con ellos mismos momentos de felicidad. A través de los otros se gana el amor, se socializa el sujeto, aprende los saberes indispensables para la vida; es dentro del mundo donde se sitúa quién habrá de amarte y los más cercanos en el plano de la intimidad, los amigos, se construyen en el marco del universo de los otros que de ser lejanos o distantes, se van acercando cada vez más al registro de nuestra intimidad donde se puede precisamente ser mucho más feliz. Si la ética fuera algo más que una disciplina abocada al estudio de los valores y leyes que permiten la conducción de una vida orientada a la felicidad, entonces podríamos concluir con demasiada sencillez que una vida virtuosa es el único sentido que hemos de perseguir en nuestra existencia pues la virtud es vivir acorde con leyes y valores que dotan de identidad, y potencian la relación con los otros; así, la felicidad no es un estado místico o falaz que sólo en las teorías se fantasea; la felicidad ha de ser un estado de gozo donde todos interactúan implementando los medios para posibilitar sus planes de vida.

Sin embargo, Freud primero nos confronta con los obstáculos que la vida exhibe para hacer más difícil el trance hacia la felicidad. Y luego de hacernos saber que la pulsión de muerte trabaja silenciosa para ir socavando los esfuerzos de Eros, el mismo pesimismo va abarcando las expectativas de un cuadro romántico de valores y leyes que construyen la identidad y el sentido de la vida orientada al ser feliz, y eso justamente porque se descubre que esas mismas leyes y valores están bajo el signo de la muerte que también los configura como subsidiarios de la represión.

Por eso Freud presenta un modelo de la cultura que si bien, por una parte, contiene al individuo y lo va dotando de identi-

dad, socialización y reglas que contienen los impulsos más destructivos del Ello, es a la vez una cultura donde esas mismas leyes reprimen las mociones pulsionales peligrosas para el yo, creándole a éste todo tipo de problemas que se recorren desde el estado de infelicidad hasta alcanzar los episodios penosos de la patología. En realidad, la cultura educa; pero educar es reprimir, pues a mayor educación los impulsos son altamente reprimidos y la conformación de la identidad queda sujeta a la encrucijada de no saber quién es el que habla en sus actos fallidos, en sus síntomas, en todo ese gestar del deseo expresado en sueños y en la imposibilidad insoportada del goce; quien habla desde el lugar del otro es seguramente el inconsciente mostrado que, no obstante, ha de significarse en la medida en que el trabajo de análisis muestra cómo el significante vivido se resignifica, cómo el discurso dirigido al otro significa y se decodifica, y cómo expresamente el deseo se empalma en la imposibilidad de gozar que se realizaría únicamente con la muerte. Freud descubrió el malestar en las entrañas cordiales de la cultura. Ésta une y separa lo mismo que en la tragedia; y el ir y venir del pasado al presente para significarse con el otro también produce un constante roce de enfrentamientos o demoras a la demanda de afecto por donde señores y esclavos se buscan, desean ser deseados quedándose con las manos extendidas. Cabe mencionar, entonces, que la búsqueda de la felicidad se ve amargada por tres fuentes: por el lado del cuerpo, uno padece enfermedades, vejez y cansancio; pero de ese enemigo no nos podemos alejar porque el yo es yo cuerpo y desde ese fondo pulsional que emana del cuerpo se levanta la carga de dolor que nos impone. Por otro lado, se nos presenta la irrecusable necesidad de los demás que se ofrecen eróticamente a dar, unir, fundir y gestar la cohesión, pero siempre en medio de recelos, odios, rivalidades y todo tipo de demoras a la posibilidad del ser feliz con ellos: la legalidad ética y la vida moral nos conducen irremisiblemente a ser y estar con los otros atravesados, por la derrota, la agresión, el desprecio y los maltratos de la pulsión de muerte; pero tarde o temprano esos mismos otros nos determinan, fijan o colocan en estado de mentira, en engaño o insatisfacción, nos recuerdan que todo entorno moral se verá reducido por transgresiones a la ley que sólo la culpa restaura. Y, finalmente, en el encuadre de las posiciones de la Naturaleza no hay conocimiento logrado por el hombre que pueda nada contra leyes inexorables de cuño despiadado que arrasan en temblores,

erupciones, contaminación, desertificación y enfermedades cada vez más graves. Nuestros inventos para soportar la existencia son igualmente variados: intoxicamos con tabaco, café, alcohol y drogas para producir daños irreparables a nuestro cuerpo que de nuevo nos recuerde la 'pena de vivir'; nos abocamos al amor con la expectativa de encontrar en el objeto idealizado todos los atributos de lo deseado de acuerdo con nuestro ideal del yo, lo perfecto no realizable, y al cabo del tiempo vemos en ese mismo proceso amoroso una retahíla de celos, posesividad, engaño e inercias donde las desdichas más altas se viven precisamente al enamorarse; y qué decir del conocimiento y el arte como vías de sublimación. Los grandes talentos son pocos, y esa es la razón que nos explica a las claras el pesar de la existencia cotidiana cuyo tedio no cede ni concede treguas.

Conclusión

Queremos pensar que la muerte le va ganando la batalla a la vida y que la ética de nuestro tiempo es una necesidad de invocar formas de vida que superen el impulso destructivo de las prácticas de nuestro tiempo. Desde Hegel y bajo la lupa de Freud, hoy más que nunca es necesario conocer un deseo de narrar que resignifique el proceso vivido; es menester apuntalar la identidad en la trama de las mediaciones que nos conducen bajo el curso de otra conciencia a desearnos más, reconociendo que en el flujo de la vida, y como modalidad de la muerte, uno se enfrenta tristemente al no ser visto por el Padre, amo del Poder. Pero sabemos que al trabajar para ese otro que no nos ve, algún día perderemos ciertos temores y aprenderemos a no necesitar. El deseo aprende a resignificarse y buscarse en el otro asumiendo su castración respecto del poder. Si desde Nietzsche reconocemos que la vida y su tono trágico nos lleva de la fuerza unificante a la fragmentación individuada, reconocemos en nuestro ser episodios pulsionales que nos empujan en una dirección u otra; y desde ahí nos asumimos fuertes o débiles pero buscando denunciar, como filósofos, el peligro quizá, los amañados modos de la conciencia y la moral que se encubren en la ley para dominar anulando el deseo: procuramos con el otro ser en el mundo del instante y de la vida. Pero todo culmina en ese discurso de liberación, el análisis, que si bien nos revela que somos en la pulsión

de muerte cuerpo ajado, entorno hostil, mundo y naturaleza indomeñables, también que somos igualmente aptos para asumir la falta, sabernos deseo insaciado que al menos reconoce la presencia del Ello en síntomas y aprende a buscarse mejor en los otros: se busca en su historia, apunta al otro labrando una identidad dialéctica y dirige la mirada a lo irrealizable justamente como irrealizable porque sabe que de la muerte no escapa la vida sino que, en medio de las formas de muerte variadas que la vida incluye, aprende a convivir con ellas. Por eso, la ética es hacerse viviente con el otro resignificando la historia, afirmando la vida a pesar de las negaciones de muerte que la vida misma contiene.

En cuanto al deseo, lo ético es desearse deseando, en medio del terror, la angustia y la muerte. Para eso sólo el psicoanálisis tiene recursos; suyo es el discurso del inconsciente; suyo, pues, el foco descentrado desde el cual es posible imaginar un centro. Esa y no otra es la ética al servicio de la identidad. Hoy por hoy la ética se construye psicoanalíticamente. Y la vida moral se reconstituye psicoanalíticamente: si paso por el proceso de reencuentro conmigo mismo mediado por el otro, diré "sí" a la vida y viviré moralmente comprometido con su proceso y el de los demás y así seré un ser para sí con el otro.

ÉTICA Y TEOLOGÍA

*Eduardo Bonnín Sch.P**

El doctor Bonnín sostiene que para crear una ética autónoma no es necesario creeer en Dios, ni tampoco matarlo. Es posible construir una ética autónoma porque la razón permite al hombre distinguir entre el bien y el mal. Pero si la razón es un don divino, la ética debe partir entonces de una teonomía, es decir, Dios es quien se encuentra en lo más profundo de la conciencia del hombre y lo ilumina con su verdad.

Desde hace ya una serie de años acostumbro identificar ética con teología moral. Quizás sea esto un modo de defenderme, especialmente en aquellos ambientes, un tanto secularizados, en que la palabra "moral" está tan desprestigiada que hay que recurrir a otras expresiones para poder mantener un mínimo contacto con el interlocutor. Sin embargo, aquí hablaré de ética en cuanto contrapuesta a teología y, por lo tanto, en cuanto distinta de la teología moral. Reflexionaré acerca de las relaciones entre la ética como filosofía moral y la teología como ciencia que se construye a partir de la revelación divina, y concretamente a partir de la revelación cristiana.

Entre las diversas cuestiones que suscita la relación entre ética y teología, hay una que me parece de particular interés. No es una cuestión nueva, pero en la presente situación mexicana, un tanto vacilante en el mundo de la modernidad, me parece actual. Se trata del tema: ¿Puede la ética existir sin la teología o, más exactamente, sin el Dios que fundamenta la teología?

Para algunos autores de la modernidad, la no existencia de Dios es la premisa necesaria para afirmar la existencia del hom-

* Universidad Pontificia de México.

bre, de su libertad, y, por lo tanto, de una ética auténticamente humana. El Concilio Vaticano II al hacer una descripción del ateísmo de nuestro tiempo afirma:

> Con frecuencia el ateísmo moderno reviste la forma sistemática, la cual llega al afán de autonomía humana hasta negar toda dependencia del hombre respecto de Dios. Los que profesan este ateísmo afirman que la esencia de la libertad consiste en que el hombre es el fin de sí mismo, el único artífice y creador de su propia historia. Lo cual no puede conciliarse, según ellos, con el reconocimiento del Señor, autor y fin de todo, o por lo menos tal afirmación de Dios es completamente superflua (GS,20a).

Y en otro lugar se dice: "Acecha en efecto la tentación de juzgar que nuestros derechos personales solamente son salvados en su plenitud cuando nos vemos libres de toda norma divina"(GS, 41c).

Las preguntas que nos ocupan son, pues, las siguientes: ¿es necesario matar a Dios para que el hombre pueda vivir una vida auténticamente humana y, por lo tanto, éticamente responsable? ¿El grito de Nietzsche: "Dios ha muerto", es la condición para que el hombre viva? Así lo cree francamente Feuerbach: "Yo niego solamente para afirmar; niego el fantasma de la religión para afirmar el ser real del hombre"[1]. Según esto, habría que desahuciar a Dios, a este fantasmagórico inquilino del piso superior para que, finalmente, el ser humano ocupase su lugar.

A la expropiación forzosa del trono celeste seguiría la exaltación triunfante del nuevo soberano, el único provisto de derechos dinásticos reales, no ilusorios, el único capaz de gestionar eficazmente los asuntos del mundo. El mismo Feuerbach intenta adivinar los efectos beneficiosos de la eliminación de la "hipótesis-Dios": "La humanidad se concentrará en sí misma y en su mundo del presente; únicamente esta total concentración en el mundo presente engendrará una nueva vida, grandes hombres, grandes acciones, sentimientos e ideas".[2]

Es innegable que entre las motivaciones del ateísmo del siglo XIX se encuentran las de carácter ético. El ateísmo es la condición inexcusable de un auténtico humanismo. El "no" a Dios es, por lo tanto, éticamente beneficioso. Algunos pensadores del siglo XX han persistido en esta forma de expresarse. Así Fernando Savater afirma en su *Ética como amor propio*: "La gran empresa

1 L. Feuerbach, *Sämtliche Werke II*, Stuttgart, 1959, p. 411.
2 *Ibidem*, I, p. 12.

de los pensadores morales modernos consiste en desenmascarar la superstición clerical que nos tiene sometidos a la entelequia de un más allá"[3]. Y Esperanza Guisan señala: "La muerte de Dios no sólo no conlleva la muerte del hombre, sino que, por el contrario, presupone su propio nacimiento". Ello es así porque: "Si existiese un Dios todopoderoso, el sería el mayor enemigo, al ser la máxima fuente de alienación".[4]

En nuestro tiempo, sin embargo, muchos otros están de acuerdo con la afirmación de Dostoievski: "Si Dios no existe, todo está permitido". Dicho con otras palabras: sólo si Dios existe es posible la ética, pues sólo la fundamentación en Dios hace factible la existencia de un auténtico humanismo.

Foucault afirma comentando a Nietzsche: "La muerte de Dios y la del último hombre han partido unidas: ¿acaso no es el último hombre el que anuncia que ha matado a Dios?... Más que la muerte de Dios, lo que afirma el pensamiento de Nietzsche es el fin de su asesino, es la desintegración del rostro humano y el retorno de las máscaras"[5]. Vattimo, pensador de la postmodernidad, hace suyo este diagnóstico: "El humanismo está en crisis porque Dios está muerto... La verdadera substancia de la crisis del humanismo es la muerte de Dios, no por casualidad anunciada por Nietzsche, que es también el primer pensador radical no humanista de nuestra epoca".[6]

La fórmula de Dostoievski es retomada por autores de muy diversos significados. Sartre la glosó de este modo:

> Es muy molesto que Dios no exista porque con él desaparece toda posibilidad de encontrar valores en un cielo inteligible; no puede darse el bien *a priori* si no hay conciencia infinita que lo piense y no está escrito en ninguna parte que el bien existe, que hay que ser honesto, que no se debe mentir. Dostoievski había dicho: 'Si Dios no existe todo esta permitido'. Ese es justamente el punto de vista del existencialismo. Todo está permitido si Dios no existe... y no encontramos ante nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta.[7]

3 F. Savater, *Etica como amor propio,* Madrid, Mondadori, 1988, p. 81.
4 E. Guisán, *Manifiesto hedonista,* Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 18 y 100.
5 M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1968, pp. 373s.
6 G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1987, p. 33.
7 J.P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme,* París, citado por J. L. Ruiz de la Peña (cf. nota 9), 1946, p. 34.

Horkeimer afirma, por otra parte, que "todo intento por fundamentar la moral en una perspectiva terrena... se basa en ilusiones armónicas. Todo lo que tiene relación con la moral se basa, en definitiva, en la teología".[8]

Nos encontramos, pues, con dos posiciones antagónicas acerca de las repercusiones éticas de la negación de Dios. Una: para conducirse moralmente, el hombre tiene que negar a Dios. La otra: si Dios no existe, el hombre no puede conducirse moralmente. Según la primera respuesta, la ética ha de ser necesariamente atea. Según la segunda, ha de ser necesariamente religiosa. ¿es posible encontrar una tercera respuesta, un poco más dialéctica, que desbloque la discusión?

La posibilidad de una ética autónoma no religiosa, pero tampoco antirreligiosa.

Se trata de encontrar una posición equidistante tanto del matrimonio indisoluble como del divorcio obligatorio entre la ética y Dios. A esta posición la llamamos "ética autónoma" y creemos que es posible y realizable, e incluso ya realizada en las vidas de muchas personas.

Pensamos que negarlo supondría desconocer la realidad actual e ignorar a muchos hombres y mujeres de nuestro tiempo que no son creyentes, pero que tienen unos principios morales básicos, fundamentados muchas veces en la dignidad de toda persona humana y que, con las limitaciones de todo ser humano, consiguen vivir de acuerdo con estos principios. Más aún, con frecuencia lo consiguen mejor que muchos de los que nos llamamos cristianos. Afirmamos, pues, que un no creyente puede llevar una vida auténticamente humana, y por lo tanto moral, sobre la base de una confianza radical en la capacidad de la razón humana para conocer lo que es bueno, aun sin la ayuda de la gracia divina. Esto último lo decimos desde nuestra perspectiva teológica y desde la visión que nos da el no. 16 de la *Constitución sobre la Iglesia* del Concilio Vaticano II: "La divina Providencia tampoco niega los auxilios necesarios para la salvación a quienes sin culpa no han llegado todavía a un conocimiento expreso de Dios y se esfuerzan por llevar una vida recta, no Sin la gracia de

8 Horkheimer *et al. A la búsqueda del sentido,* Salamanca, Sígueme, 1976, p. 106.

Dios". Es a estos ateos y agnósticos de buena voluntad a los que Karl Rahner llamó "cristianos anónimos", aunque reconozco que si yo fuera ateo o agnóstico me haría muy poca gracia que me llamasen "cristiano anónimo".

En resumen, es posible fundamentar racionalmente la moral, aun en un mundo que esté organizado *etsi Deus non daretur*, es decir, como si Dios no existiera. O como afirma Juan Luis Ruiz de la Peña:

> El proyecto de un discurso ético no necesariamente conectado con la idea de Dios, ni dependiente de la validez de esta idea, tiene sentido, puede articular un contenido de prescripciones (es decir, una moral) que hagan realizable la convivencia humana en un clima de afirmación de aquellos valores que hoy son mayoritariamente estimados como irrenunciables y sin los cuales la persona, lejos de lograrse, se malogra.[9]

Un ejemplo concreto de esta ética sería la que se fundamenta sobre la "Declaración Universal de Derechos Humanos" de la ONU, cuyo primer considerando afirma: "La libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana".

La fundamentación autónoma de la ética.

Permítaseme hacer aquí una reflexión desde mi condición de teólogo acerca de la autonomía de la ética. El Concilio Vaticano II ha defendido la autonomía de las realidades terrenas, aunque explicando el sentido de esta expresión (GS,36).

Numerosos moralistas católicos actuales, sobre todo en el ámbito de lengua alemana, afirman que la ética goza de esta autonomía en cuanto realidad terrena que es, especialmente en lo que se refiere a la deterrninación del modelo y de las normas por las que debe regirse el comportamiento humano para que esté de acuerdo con las exigencias que se derivan de la dignidad de la persona. Para evitar, sin embargo, una falsa interpretación del

9 J.L. Ruiz de la Peña. "Sobre el contencioso Hombre-Dios y sus secuelas éticas", en A. Galindo (ed.), *La pregunta por la ética*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1993, p. 28.

término "autonomía", dichos moralistas prefieren hablar de una ética fundamentada en la "autonomía teónoma".

Si el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, desde el punto de vista ético esto quiere decir que la persona humana es una palabra del Creador. Pero esta palabra no sólo expresa el ser divino, sino también la voluntad divina. Para el hombre, dotado de razón, la semejanza de su ser con Dios implica la obligación de no profanar lo divino que lleva dentro de él, por el hecho de esta semejanza. Dando de sí mismo una imagen creada, Dios ha dado necesariamente las indicaciones sobre cómo tienen que actuar las criaturas humanas.

Por otra parte, el carácter absoluto de Dios comunica al ser creado a su imagen un valor de regla absoluta. Esto conlleva que, en el orden de la *praxis*, la persona humana debe ser siempre tratada como un fin y nunca utilizada como un medio.

¿Cómo puede el ser humano conocer la manera de actuar de acuerdo con su dignidad de imagen de Dios? Santo Tomás responde taxativamente: a través de la razón. Concretamente afirma: "A causa de la divina providencia los hombres gozan de la posibilidad de formarse un juicio de su razón como principio de los propios actos".[10] La moral es, pues, en cierto sentido el resultado de la creatividad de la razón humana. Por esto podemos hablar de una moral autónoma, pero sin olvidar que esta autonomía es un don de Dios y, por lo tanto, una "autonomía teónoma".

Conviene aquí tener muy claro que en la óptica cristiana autonomía no se opone a teonomía, ni esta equivale a heteronomía. San Agustín afirma en diversas ocasiones que Dios es "*intimior intimo meo*"[11], es decir, que está más dentro de mí de lo que hay más dentro de mí. En este sentido, la autonomía como expresión de la imagen divina en el hombre quiere decir que cuando éste actúa de acuerdo con las exigencias más profundas de su ser, está actuando de acuerdo con la voluntad de Dios. Un Dios que no manda desde afuera, heteronómamente, sino que está plenamente presente en la interioridad del hombre.

Hemos hablado aquí de teonomía. Tal como se expresa el teólogo protestante Paul Tillich:

> La teonomía no significa la aceptación de una ley divina impuesta a la razón por una muy alta autoridad: significa la razón

10 Tomás de Aquino. *Suma contra gentiles*, III, 129.
11 Agustín. *Confesiones*, III. 6, 11.

> autónoma unida a su propia profundidad. En una situación teónoma la razón se actualiza en la obediencia a sus leyes estructurales y arraigando en el poder de su propio fondo inagotable. Siendo Dios (Θεός) la ley (νόμος) tanto de la estructura como del fondo de la razón, ambos, estructura y fondo, están unidos en Dios, y su unidad se manifiesta en una situación teónoma.[12]

Y el P. Josef Fuchs afirma:

> La teónoma autonomía moral significa que Dios no ha puesto junto a sí un segundo dios, sino que ha puesto a su lado una imagen suya. La tarea del hombre es vivir como imagen de Dios, buscarla, encontrarla en su libre experiencia y llevarla a cabo en su misma vida. En este sentido el hombre, creado y salvado se convierte realmente en el criterio axiológico de todas las cosas.[13]

O como afirmara Santo Tomás: "Nosotros sólo ofendemos a Dios en cuanto actuamos contra nuestro propio bien".[14]

Esta autonomía ética de la que estamos hablando aquí ha sido plenamente aceptada por la encíclica *Veritatis Splendor* de Juan Pablo II. Mas aún, yo diría que ha sido la única teoría de los moralistas renovadores del postconcilio que ha sido plenamente aceptada. Dice así:

> La vida moral se basa en el principio de una 'justa autonomía' del hombre, sujeto personal de sus actos... En virtud de la razón natural, que deriva de la sabiduría divina, la ley moral es, al mismo tiempo, la ley propia del hombre. En efecto, la ley natural... no es otra cosa que la luz de la inteligencia infundida en nosotros por Dios. Gracias a ella conocemos lo que se debe hacer y lo que se debe evitar. Dios ha donado esta luz y esta ley en la creación . La justa autonomía de la razón práctica significa que el hombre posee en sí mismo la propia ley, recibida del creador (VS,40).

En este sentido el Papa afirma que "la obediencia a Dios no es, como algunos piensan, una heteronomía, como si la vida moral estuviese sometida a la voluntad de una omnipotencia abso-

12 P. Tillich, *Teología Sistemática,* vol. I, Barcelona, Ariel, 1972, p. 116.
13 J. Fuchs, *Responsabilitá personale e norma morale*, Bolonia, Dehoniane, 1978, p. 65.
14 Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles*, III, 122.

luta, externa al hombre y contraria a la afirmación de su libertad". Y añade:

> Si heteronomía de la moral significase negación de la autodeterminación del hombre o imposición de normas ajenas a su bien, tal heteronomía estaría en contradicción con la revelación de la Alianza y de la Encarnación redentora, y no sería más que una forma de alienación, contraria a la sabiduría divina y a la dignidad de la persona humana (VS,41a).

También afirma el Papa: "El hombre debe hacer libremente el bien y evitar el mal. Pero para esto el hombre debe poder distinguir el bien del mal. Y esto sucede, ante todo, gracias a la luz de la razón natural" (VS,42).

Es interesante notar que Juan Pablo II retoma el concepto de "teonomía", y por esto añade: "Algunos hablan justamente de teonomía o de teonomía participada, porque la libre obediencia del hombre a la ley de Dios implica efectivamente que la razón y la voluntad humana participan de la sabiduría y de la providencia de Dios" (VS,41b).

Resumen

El pensamiento teológico católico acepta que el hombre puede conocer el bien y el mal moral en el ejercicio de su racionalidad autónoma, sin necesidad de unas leyes dadas en el Monte Sinaí. Esto ya lo afirma San Pablo en el capítulo segundo de la carta a los romanos: "Cuando los paganos que no están bajo la ley, cumplen lo que atañe a la ley por inclinación natural, aunque no tengan ley, se constituyen en ley para sí mismos" (Rm 2,14-15). Existe, pues, una autonomía ética de la razón. En este sentido el hombre no debe matar a Dios para ser realmente libre, ya que, lo sepa o no lo sepa, es Dios el que le está regalando continuamente el don de la libertad, al crearlo y conservarlo como un ser hecho a imagen de Dios.

Se explica de este modo la afirmación del Vaticano II de que "el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana" (GS,16). Como esta ley existe en aquéllos que reconocen su origen divino como en quienes no lo reconocen, y es conocida a través de la conciencia, el Concilio añade que "la fidelidad a esta conciencia une a los cris-

tianos con los demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad" (GS,16).

Dicho con otras palabras, la fidelidad del ser humano a lo más íntimo de su conciencia y la posibilidad de distinguir racionalmente entre el bien y el mal, es lo que da sentido y valor a una moral autónoma que, para ser plenamente válida, no necesita ni confesar ni matar a Dios.

Es verdad que los cristianos sabemos que esta ética autónoma es en realidad "autónoma-teónoma", porque es Dios el que se encuentra en lo más profundo de la conciencia del hombre iluminándolo con su Verdad. Pero esto, que sabemos los cristianos y los creyentes, ya no podemos imponerlo a los no creyentes, ni su aceptación es necesaria para que fundamentadamente surja en el común respeto a la divinidad humana, un auténtico diálogo ético entre todos los hombres y mujeres de buena voluntad.

UTOPÍA Y POSMODERNIDAD

*Leticia Flores Farfán**

La autora centra su atención en las utopías como forma del imaginario político, sueños diurnos con posibilidades reales y objetivas que, además de criticar el estado de cosas existente, ofrecen a éste nuevas posibilidades. Cuestiona, asimismo, la posibilidad de las utopías en la época posmoderna, ya que su principal característica es el fin de la historia como unidad de sentido. Desde esta perspectiva, las utopías son vistas como murmullos que se disuelven en el sonoro ajetreo de lo próximo y lo cotidiano, único ámbito donde el hombre consigue emanciparse, haciéndose libre de la culpa y el resentimiento.

Para descifrar la relación que guardan entre sí los términos del título de este artículo, primeramente, es necesario esclarecer en la medida de lo posible cada uno de ellos.

Más allá de su acepción etimológica de "no lugar" o "sin lugar", el intento de definición de la utopía involucra una enorme dificultad ya que el pensamiento utópico ha tenido múltiples y variadas ubicaciones que van desde los ejercicios de imaginación poética o de literatura fantástica —como *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius* de Borges—, pasando por las ficciones satíricas que pueden dar lugar a la creación de anti-utopías —como el *1984* de Orwell—, hasta las construcciones de imaginarios políticos como los de Tomás Moro, Campanella o los socialistas utópicos, entre otros. Aquí, nos limitaremos a tratar la utopía como imaginario político sin introducirnos en los derroteros de los otros géneros y sin abarcar las utopías religiosas, artísticas o tecnológicas que sugiere Bloch.

* Escuela de Filosofía , Universidad Intercontinental.

La definición de lo imaginario político como género de pensamiento utópico tampoco es una tarea sencilla a causa del despliegue heterogéneo de manifestaciones que contiene. Sin embargo, todas las utopías de este corte, tanto antiguas como modernas, guardan entre sí semejanzas y familiaridades en razón de que todas ellas orientan sus postulaciones hacia la organización de la convivencia y el fundamento del tejido social que se juega en la constitución misma de las comunidades humanas. Para ello, el pensamiento utópico lleva a cabo un doble movimiento: la crítica del orden de cosas existentes y la construcción de una propuesta alternativa considerada "mejor" que la realidad actual, sin importar por el momento si el nuevo orden de cosas se proyecta positivamente hacia el futuro o si reivindica un pasado perdido que se desea recuperar. El discurso utópico imprime una cesura en el mundo existente al poner en entredicho el orden de su racionalidad y asienta las bases de racionalidad de ese 'otro mundo' aun no advenido pero en formación. La ruptura entre ambos mundos, la separación establecida entre la sociedad puesta en cuestión y el paradigma social planteado como preferible, es una separación inmanente porque nace de la condena de *lo que es*; es decir, la *utopía* es una 'apuesta' ejercida con base en los términos que ofrece la *topía* (A. Roig) o, en otros términos, lo utópico no se mueve dentro del terreno incierto de la posibilidad sino que es, a decir de Bloch, un sueño diurno con posibilidad real objetiva. Estas concepciones utópicas más que enraizarse dentro de la *posibilidad*, se ubican dentro del campo de lo *probable*, de lo que está sujeto a la estadística y a la sumisión de las 'condiciones objetivas', en tanto que la noción de historia que manejan se encuentra emparentada con las nociones de progreso social, necesidad de lo necesario, superación y temporalidad lineal: el presente es siempre el tiempo desencantado y aplastante que logrará ser superado por las posibilidades libertarias del futuro, inclusive en las llamadas anti-utopías.

En la denuncia y crítica que las utopías realizan de la realidad existente, ésta siempre es considerada como negativa y desconsoladora, no se limita a una actitud contestataria pues las utopías se plantean como programas de acción que dan lugar a la conformación de una situación social distinta, ideal, casi perfecta en donde todos los fines y anhelos del hombre quedan satisfechos. Esto ha llevado a que no pocos autores, como Isaiah Berlin, sostengan que:

> La característica principal de muchas, quizás de todas las utopías, es el hecho de que son estáticas. Nada se altera en ellas, porque han alcanzado la perfección: no hay necesidad para la novedad o el cambio; nadie puede desear alterar una condición en la que todos los deseos humanos son colmados.[1]

La suposición de que tal condición ideal puede ser alcanzada se sustenta, siguiendo a Berlin, en tres presupuestos:

- Los hombres tienen una naturaleza fija e inalterable.
- Dicha naturaleza orienta la acción humana hacia metas universales, comunes e inmutables.
- Cuando las metas se realizan, la naturaleza humana queda totalmente satisfecha.

La sociedad utópica entendida como una sociedad perfecta que ya no admite cambios, conduce al fin de la historia y provoca lo que Esteban Krotz llama el malestar con la utopía. Sin embargo, el propio Krotz señala que este entender a la utopía como un orden absoluto y autoritario emana de no establecer la nueva relación entre utopía y futuro que se estructura a partir del surgimiento de las ciencias sociales. Para Krotz, la utopía:

> ...puede formular su concepción de una sociedad auténticamente humana en el futuro sólo porque sabe de la sucesión de las etapas históricas y porque sabe que esto implica que esa sucesión apunta a un futuro esencialmente abierto e interminable.[2]

Pero aun planteando al futuro como abierto, esto no elimina el hecho de que el discurso utópico funde su legitimidad en la idea de una historia unitaria portadora de la esencia humana, en donde la imaginación utópica abre la posibilidad racional de liberación, configuración y comprensión del devenir histórico. La historia, entendida como un curso unitario, coherente y racional, es una operación de legitimación de poder emanada del discurso de los vencedores de los avatares históricos. La idea de tiempo unitario que impregna las diversas imágenes de la historia y los diversos ritmos temporales es la última manifestación de una ilusión metafísica moderna, la cual, a decir de Gianni Vattimo,

1 Isaiah Berlin. "Decadencia de las ideas utópicas en Occidente", en *Vuelta,* 112, México, marzo, 1986, p. 18.
2 Esteban Krotz. *Utopía,* 2a. edición, México, UAM-I, 1988, p. 150.

se expresa en Ernst Bloch. Las utopías ubicadas dentro de esta noción de historia entretejen su relato con el de la problemática de la legitimación del poder y se insertan entonces en aquellos discursos o metarrelatos, como los llama Lyotard, que se mueven en la legitimación de la presencia y el fundamento, al mismo tiempo que en la legitimación como presencia y fundamento.

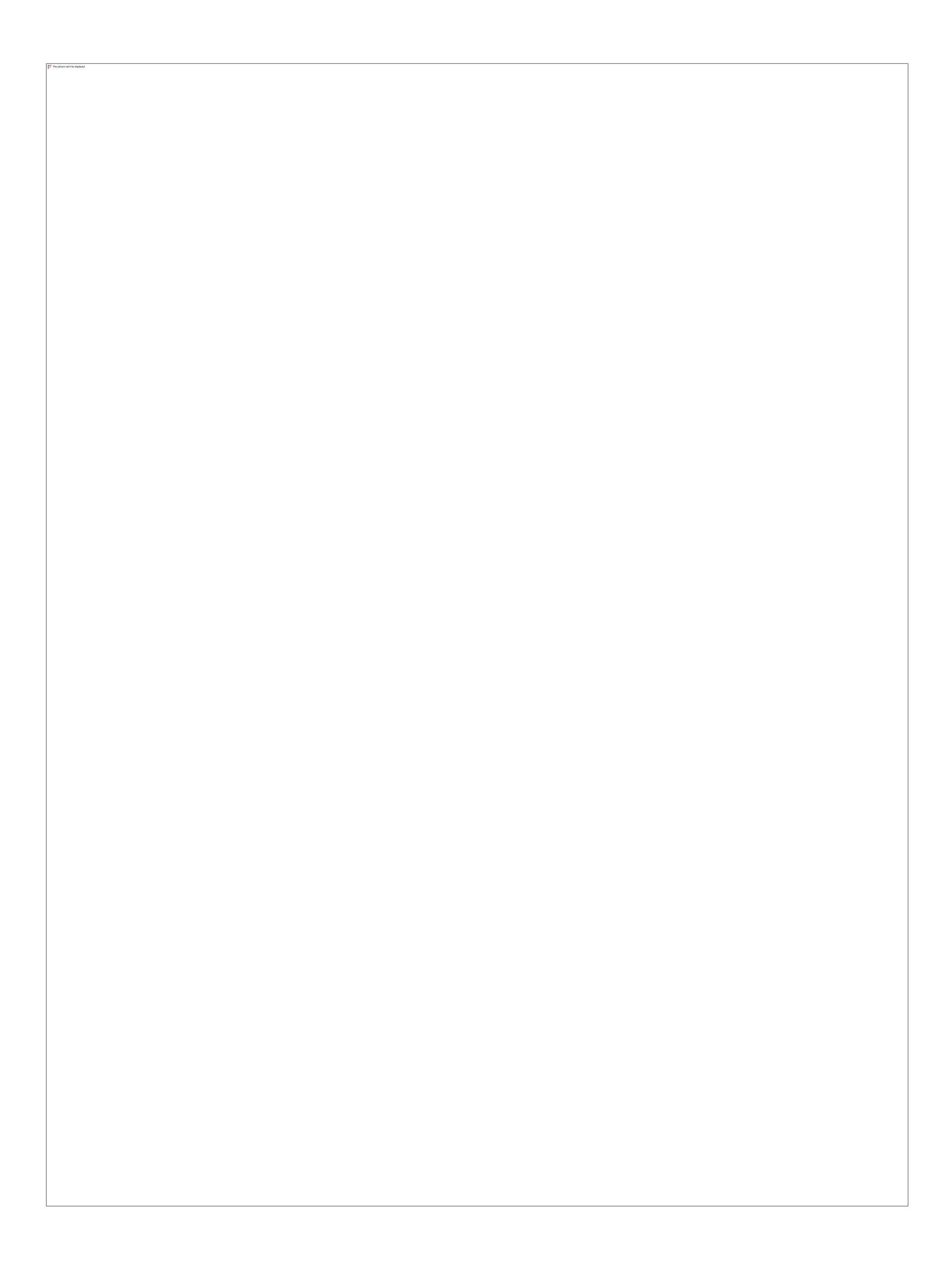
Para Jean-Francois Lyotard, la modernidad se caracteriza por el hecho de construir metarrelatos que permiten legitimar el estatuto de un discurso. Esta legitimación se realiza a partir de la construcción de un fundamento origen que le dé al relato una garantía de validez inalterable pero no sólo en cuanto a los enunciados denotativos sino también en cuanto a los prescriptivos, pues, como señala Michel Foucault en la *Microfísica del poder*, el ejercicio del poder no es posible más que a partir de una economía de los discursos de verdad que funcionen en y a raíz de esta pareja (ya desde Platón era claro que la legitimación del saber se encontraba en relación indisoluble con la del legislador).

Asimismo, Vattimo denota a la modernidad por el remontarse al fundamento, al origen, como despliegue necesario para conferir sentido a la historia, para otorgar consistencia, verdad y legitimidad a su devenir. La idea de historia en la modernidad se encuentra engarzada en las de progreso y superación y es entendida como una "iluminación" progresiva, cuyo desarrollo se realiza a través de un proceso de apropiación y reapropiación de coordenadas originarias; y las revoluciones, tanto teóricas como prácticas, las legitima como recuperaciones, renacimientos o retornos. De acuerdo con Vattimo:

> La idea de "superación", que tanta importancia tiene en toda la filosofía moderna, concibe el curso del pensamiento como un desarrollo progresivo en el cual lo nuevo se identifica con lo valioso en virtud de la mediación, de la recuperación y de la apropiación del fundamento-origen.[3]

Y así, los dos grandes relatos de la modernidad (según Lyotard, el liberalismo y el marxismo) basarán su certeza en el fundamento de que el advenimiento de una sociedad nueva es en sí mismo un acontecer valioso en cuanto se plantea como una fase

3 Gianni Vattimo. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, México, Ed. Gedisa, 1986, p. 10.


The picture can't be displayed.

rutina en la medida en que la renovación continua es una exigencia de la sociedad de consumo para la supervivencia del sistema; la novedad no perturba sino que permite a las cosas seguir marchando de la misma manera, es decir, asegura la continuidad.

Lo posmoderno, entonces, se plantea como la negación de la categoría de "novedad", y no se constituye como un estadio diferente de la historia misma sino como experiencia del fin de la historia, entendiendo éste no como un acabamiento catastrófico sino como disolución y ruptura de lo histórico como unidad, como proceso lineal de acontecimientos (de acuerdo con Vattimo esta deshistorización de la experiencia se manifiesta, entre otras formas, en la contemporaneidad y simultaneidad de los medios de comunicación contemporáneos). Con la posmodernidad la idea de una historia como proceso unitario se disuelve, la noción de verdad como fundamento ya no subsiste y deja de existir la creencia de que el pensamiento deba fundar; entonces, sólo quedan existentes las historias "diseminadas", "diferenciales" con sus propios ritmos y tiempos que trasgreden el todo de la historia del sentido y del sentido de la historia. Las experiencias permanecen en el lugar donde se encuentran, "...en su superficie sin profundidad —dice Foucault—, en el volumen indeciso desde donde nos llegan, vibrando alrededor de su núcleo inasignable, sobre su suelo que no es más que una ausencia de suelo".[6]

Para salir de la modernidad, dice Vattimo retomando a Nietzsche, es necesaria una conclusión nihilista, una situación que encamine al hombre hacia una "x" cualquiera y no hacia el centro, un acontecer que extinga todo proyecto de reapropiación y no busque dar un nuevo fundamento a la existencia a través de normas ideales, de imperativos de verdad, de valores últimos. La historia, desde el punto de vista posmoderno, tendría como fundamento (siempre y cuando aceptemos que esta categoría aun puede conservarse) al vacío, a lo desconocido renunciando a una explicación histórica enmarcada dentro del reino de lo necesario y de marcos privilegiados de sentido, sin que esta aparición pueda ser vista como el mero reverso de lo positivo, pues se juega fuera de la bipolaridad de la razón instrumental y en una dialéctica a la manera de Adorno. El sentido de la historia y de los sujetos que actúan en ella se encuentran desgarrados por el

6 Michel Foucault. "Distancia, aspecto y origen", en *Varios*, *Teoría de conjunto*, España, Ed. Seix Barral, 1971, p. 22.

The picture can't be displayed.

ERICH FROMM: EL CONDICIONAMIENTO PSICOLOGICO Y SU DIMENSION SOCIAL EN EL AMBITO DE LA MORAL,

*W. R. Darós**

W. R. Darós expone en este artículo los principales rasgos de determinación psicológica y social del ámbito moral del hombre, según E. Fromm, quien propone una recuperación del ser humano a través de una ética humanista que plantea la naturaleza libre y consciente del hombre, así como la necesidad de su desarrollo en la interacción social. Esta ética humanista se distingue de una ética autoritaria que debilita la libertad personal. La idea esencial es la del carácter flexible y la recíproca influencia de la naturaleza humana y las estructuras sociales, que no permiten, para una ética humanista, la imposición de criterios de valor absolutos.

Encuadre personal.

Erich Fromm (1900-1980) nació en Frankfurt. Formó parte de una familia judía practicante. Después de la Primera Guerra Mundial estudió psicología, sociología y filosofía con la preocupación de comprender los fenómenos sociales e individuales y, en particular, los procesos de la irracionalidad y de la racionalidad humana.

En el Instituto Psicoanalítico de Berlín estudió y comenzó a practicar el psicoanálisis. Consideró ya entonces al psicoanálisis como un medio para llegar a la verdad liberadora a través de los no claros senderos de la irracionalidad. Mas pronto dejó Fromm

* Instituto Rosario de Investigaciones en Ciencias de la Educación, Argentina.

la ortodoxia freudiana para tratar de acercar Freud a Marx con el fin de liberar al hombre.

Vuelto a Frankfurt, Erich Fromm conoció a los que luego serían los representantes de la Escuela de Frankfurt: Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Otto Kirchheimer, Franz Neumann y otros que se proponían por los años treinta estudiar los problemas de la sociedad moderna. Estos hombres trataron, entonces, de hacer ver el carácter autoritario ínsito en la estructura de la sociedad moderna, a través de la irracionalidad que el capitalismo manipulaba.

Al subir Hitler al poder político en Alemania, los integrantes de la Escuela de Frankfurt, en gran parte, emigraron a Estados Unidos. Erich Fromm publicó en ese clima cultural y político su primera obra representativa: *El miedo a la libertad* (1941), en la cual analiza tanto el nazismo como el automatismo americano. A esta obra le seguirán otras, *Etica y psicoanálisis* (1947) y *El corazón del hombre, su potencia para el bien y para el mal* (1964) poseen particular importancia para nuestro tema.[1]

Desde el punto de vista político, Erich Fromm se afilió al partido socialista en Estados Unidos y participó activamente en movimientos a favor de la paz mundial.

Ahora bien, el pensamiento de Erich Fromm refleja tres aspectos fundamentales que concuerdan con su vida y sus estudios: a) la experiencia nazi-fascista; b) la experiencia norteamericana; c) el pensamiento clásico humanista integrado con el pensamiento freudiano y marxista.

Según Fromm, las dos primeras experiencias le hicieron constatar una *ética autoritaria* que lo llevó a elaborar, en reacción a la misma y acorde con lo mejor del pensamiento clásico y moderno, una *ética humanista*.

La ética autoritaria.

Fromm experimentó de cerca las consecuencias de la mentalidad autoritaritaria nazi-fascista. Para algunos, el surgimiento del nazismo puede ser explicado solamente mediante causas econó-

1 E. Fromm ha escrito más de cuarenta obras, entre libros y artículos. Para una amplia bibliografía sobre el tema véase: A.Caparros. *El carácter social según E. Fromm,* Salamanca, Sígueme, 1985, p. 307-318. *Cfr.* M. Robaletti. *Erich Fromm, pensamiento y obra,* Buenos Aires, Az, 1988.

micas —la expansión imperialista alemana; según otros, mediante recursos políticos: la conquista del Estado por la minoría fuerte (el partido) sobre la mayoría del pueblo. Para otros autores, finalmente, el fenómeno nazi puede ser explicado simplemente en términos psicológicos, considerando a Hitler como un loco o neurótico. Fromm percibe este fenómeno con mayor complejidad: el fascismo ha sido un problema económico y político, pero la participación por parte del pueblo alemán remite a una insoslayable base psicológica acerca del autoritarismo.

El autoritarismo en Alemania estuvo anticipado por un proceso: a) primero, lleno de *esperanzas* después de la Primera Guerra y, b) por un período de derrotas y caos político y económico, lo que produjo la *pérdida de esperanzas,* un sentimiento de *resignación* y *desconfianza* acerca de la utilidad de las instituciones, descrédito del gobierno, pérdida del valor de la moneda, hiperinflación, pérdida del sentido de la familia, etc.

El autoritarismo nazi se afianzó, por su parte, haciéndose identificar con la patria, dada la supresión de los otros partidos políticos. Oponerse al nazismo significó entonces oponerse a la patria, oponerse a una raza y a una misma fe.

> Parece que no existe nada más difícil para el hombre común que soportar el sentimiento de hallarse excluido de algún grupo mayor.[2]

Dos factores inciden, pues, en la aceptación de pautas morales autoritarias: el *miedo* al aislamiento y la relativa *debilidad* de los principios morales propios. El individuo, integrado a un sistema social y cultural que revivía raíces históricas, adquiría cierto sentido de importancia y confianza, a cambio de su lealtad y sumisión a la autoridad.

La sociedad, con un gobierno o partido autoritario, bien puede ser llamada *neurótica,* en cuanto sus miembros ven mutiladas las posibilidades de expansión de su personalidad. El individuo, por temor a ser separado del grupo social, se adhiere al mismo compulsivamente, "con terror frente a alguna amenaza; también se distingue por la rendición más o menos completa de la individualidad y de la integridad del yo".[3]

La adhesión compulsiva al grupo y a la autoridad, si bien mitiga la angustia no genera felicidad, pues no conduce a la produc-

2 E. Fromm. *El miedo a la libertad,* Buenos Aires, Paidós, 1968, p. 250.
3 *Ibidem,* p. 176.

tividad libre, sino a actividades de carácter automático sometidas a la autoridad.

La ética autoritaria implica mecanismos psicológicos precisos. El autoritarismo hace de la *autoridad* el *principio absoluto* que da sentido a las acciones: la voluntad del líder, del partido o de la raza sustituye a la razón y a la decisión individual.

El individuo, subyugado por el autoritarismo, abandona la independencia del yo individual propio y se funde o confunde con algo o alguien exterior, del cual el yo comienza a adquirir su fuerza y se asegura contra la duda. Esto supone en el yo sentimientos de inferioridad, impotencia e insignificancia individual de tipo *masoquista.* Pero estos sentimientos pueden racionalizarse y la dependencia se convierte, entonces, en amor o lealtad, adhesión al otro, camuflando la libertad de decisión y la responsabilidad correspondiente, las cuales son sentidas como una carga pesada.

La autoridad ejercida autoritariamente, por otra parte, puede influir sádicamente sobre el individuo: "Su objeto es el de castigar de una manera activa, de humillar, de colocar a los otros en situaciones incómodas o depresivas, de hacerles pasar vergüenza".[4] Las tendencias sádicas del autoritario (individuo o partido) pueden aparecer racionalizadas en forma de exagerada bondad o preocupación. El líder autoritario manda "porque él sabe lo que más le conviene a sus súbditos", "por el propio interés del súbdito". El líder autoritario puede llegar a creer, incluso, que desea dominar las vidas de sus súbditos porque los ama, cuando de hecho solo las quiere para dominar. A menudo se llega a tener miedo del amor, porque el amor en este clima significa dejarse atrapar, ahogar el ansia de libertad.

> El sádico necesita de su objeto, del mismo modo que el masoquista no puede prescindir del suyo. La única diferencia está en que en lugar de buscar la seguridad dejándose absorber, es él quien absorbe a algún otro. En ambos casos, se pierde la integridad del yo.[5]

La *ética autoritaria* supone la implantación de una relación sado-masoquista entre las personas. Por ello la autoridad, interna o externa, se convierte en autoritarismo. La autoridad supone un *poder para desarrollar e integrar* las potencialidades del individuo o del grupo. El autoritarismo implica el *poder de do-*

4 *Ibidem*, p. 180.
5 *Ibidem*, p. 195.

minación que es una perversión del desarrollo y de la integración libre y responsable del yo y del grupo.

La fuente de la autoridad, en el clima autoritario, remite frecuentemente a regiones metafísicas y anónimas: el destino, la fatalidad, la ley natural, el deber, la raza, el tribunal de la historia, etc. A las pautas morales procedentes de fuerzas superiores y exteriores debe corresponder la obediencia o sumisión del individuo a tales fuerzas.

> La ética autoritaria niega formalmente la capacidad del hombre para saber lo que es bueno o malo; quien da la norma es siempre una autoridad que trasciende al individuo. Tal sistema no se basa ni en la razón ni en la sabiduría, sino en el temor a la autoridad y en el sentimiento de la debilidad y dependencia del sujeto.[6]

En cuanto a su contenido, la ética autoritaria define lo que es bueno o malo considerando ante todo los intereses de la autoridad, no los del desarrollo del sujeto afectado por las normas. Lo bueno es, en principio, la obediencia a la autoridad.

La concepción de igualdad básica de posibilidades entre los hombres es ignorada por quien concibe el mundo autoritariamente. Para éste, el mundo se divide en dos grandes categorías: por una parte, quienes tienen poder incluyendo el saber, y son, por lo mismo, superiores; y, por otra parte, quienes son inferiores. El sexo, la raza, el color, la cultura, etc. son vistos siempre bajo el matiz de la superioridad o la inferioridad.

El autoritarismo genera en sus víctimas un sentimiento de *insignificancia individual* frente a un poder superior abrumador. La víctima se siente rehabilitada sólo al adherirse ciegamente a ese poder superior. Pero esto le cuesta al individuo el alto precio de renunciar a su individualidad.

> Adopta por completo el tipo de personalidad que le proporcionan las pautas culturales, y por lo tanto se transforma en un ser exactamente igual a todo el mundo y tal como los demás esperan que él sea. La discrepancia entre el *yo* y el *mundo* desaparece, y con ella el miedo consciente a la soledad y la impotencia.[7]

El autoritarismo puede ser racionalizado por la víctima de modo que ella llega a estimar como pautas propias, originadas y

6 E. Fromm. *Ética y psicoanálisis,* México, F.C.E., 1969, p. 22.
7 *Ibidem,* p. 224.

The picture can't be displayed.

de mandar, recompensar, castigar. En consecuencia, se debe acatar la autoridad sin discutirla ni dudar de ella, no sólo por temor, sino por la *convicción* de su superioridad en el saber. Éste le otorga a su vez una superioridad en el ser moral. La autoridad y sus órdenes se constituyen en el paradigma de lo bueno. Ser bueno se convierte en sinónimo de obedecer sin discutir, sin criticar, sin dudar.

La autoridad autoritaria puede dignarse dar razones de sus mandatos o no; mas, en todo caso, quien duda de la autoridad es siempre culpable, porque la autoridad *a priori* es depositaria de la verdad y la bondad no es más que la realización de la verdad.[10] Por ello, también está prohibido pensar que se podrá llegar a ser tan sabio como la autoridad: la autoridad se reserva el monopolio de la verdad infalible en materia de acción. Está prohibido ser tan conocedor como los padres, como Dios, como el Estado o el Partido, no obstante que éstos quieran que los imiten sin ser iguales a ellos.

El autoritarismo no parte del hombre, de las posibilidades crecientes y creativas de cada hombre, sino de lo exterior o superior al hombre, desde una omnisciencia que justifica su prepotencia, el derecho a *imponer la verdad,* el uso de la fuerza "para el bien".

La conciencia autoritaria no sólo impone normas de comportamiento que no pueden discutirse; exige, además, que el sujeto se trate a sí mismo con rigor.

> El hombre se convierte así no sólo en esclavo obediente, sino en el riguroso capataz que se trata a sí mismo como su esclavo... Estando más o menos impedido para la productividad, desarrolla cierta cantidad de sadismo y destructividad.[11]

El autoritarismo, en la sociedad moderna, puede presentarse con matices más sutiles, pero no menos reales.

La sociedad moderna, en el contexto capitalista liberal, es una sociedad anónima, sin una autoridad personificada en concreto. La autoridad es "lo que la sociedad espera que seas" y el individuo vacío de sí mismo se siente seguro, lleno de confianza en sí mismo, funcionando como esa sociedad espera que funcione.

> El hombre no sólo vende mercancías, sino que también se vende a sí mismo y se considera una mercancía... Su personalidad

10 *Ibidem*, p. 162.
11 *Ibidem*, p. 165.

> debe ser agradable: debe poseer energía, iniciativa y todas las cualidades que su posición o profesión requieran. Tal como ocurre con las demás mercancías, al mercado es al que corresponde fijar el valor de esas cualidades humanas, y aun su misma existencia.[12]

El valor y la imagen de lo que debe ser el hombre moderno son inducidos a través de recursos fuertemente irracionales que se constituyen en su autoridad. La propaganda utiliza, en este sentido, todos los recursos de la sugestión hipnótica: procura influir emocionalmente en el sujeto para dominarlo desde el punto de vista intelectual. Se repite incesantemente la misma fórmula, se la relaciona con una persona famosa o con una muchacha bonita, debilitando la capacidad de reacción crítica, o atemorizando con nombres o consecuencias desconocidas.

Se trata de recursos emocionales, irracionales que, por una parte, producen un efecto estimulante en la fantasía y por otra, un sentimiento acrítico de carencia y necesidad de consumo.

> En realidad estos métodos de embotamiento de la capacidad de pensamiento crítico son más peligrosos para nuestra democracia que muchos ataques abiertos, y más inmorales —si tenemos en cuenta la integridad humana— que la literatura indecente cuya publicación castigamos.[13]

La escena económica y política se ha ampliado. El individuo se ve enfrentado a un mundo con dimensiones que se escapan a su observación y fiscalización con criterio propio. El individuo debe, por una parte, ajustar su ritmo a lo que la sociedad le impone; y, por otra parte, desaparece su sentimiento de independencia relativa y de significar algo.

La propaganda comercial y política lo adulan para hacerle creer que es importante y capaz de decidir, "pero esta ficción constituye esencialmente un método para apagar las sospechas del individuo y ayudar a engañarse a sí mismo acerca del carácter autónomo de su decisión".[14]

12 E. Fromm. *El miedo a la libertad,* p. 154. *Cfr.* E. Fromm. *¿Podrá sobrevivir el hombre?,* Buenos Aires, Paidós, 1962, p. 34.
13 E. Fromm. *El miedo a la libertad,* p. 164. *Cfr.* E. Fromm. *Le langage oublié,* París, Payot, 1953, p. 178.
14 E. Fromm. *El miedo a la libertad,* p. 166.

Mas el sentimiento de aislamiento y de impotencia serían demasiado aterradores si el hombre moderno no los evitara mediante la rutina diaria, las preocupaciones cotidianas, la necesidad de distracción y de diversión. De hecho, el hombre moderno si no se somete fanática o místicamente a la ideología de un líder, de una causa o partido, vive entonces conformándose en forma compulsiva y automática al ritmo e imagen que le impone la sociedad.

> El capitalismo moderno necesita hombres que cooperen mansamente y en gran número; que quieran consumir cada vez más; y cuyos gustos estén estandardizados y puedan modificarse y anticiparse fácilmente. Necesita hombres que se sientan libres e independientes, no sometidos a ninguna autoridad, principio o conciencia moral; dispuestos, empero, a que los manejen, a hacer lo que se espera de ellos, a encajar sin dificultades en la maquinaria social; a los que se pueda guiar sin recurrir a la fuerza, conducir sin líderes, impulsar sin finalidad alguna, excepto la de cumplir, apresurarse, funcionar, seguir adelante.[15]

Resulta de todo esto que el hombre moderno está enajenado de sí mismo, de sus semejantes y de la naturaleza.

La ética humanista.

Erich Fromm ha elaborado una concepción humanista de la ética, basada en una gran confianza y optimismo en el hombre.

> Formalmente se basa en el principio de que sólo el hombre por sí mismo puede determinar el criterio sobre virtud y pecado, y no una autoridad que lo trascienda. Materialmente se funda en el principio de que "bueno" es aquello que es bueno para el hombre, y "malo" lo que le es nocivo, siendo él *único criterio de valor ético el bienestar del hombre.*[16]

La ética humanista es antropocéntrica, no porque el hombre sea el centro del universo, sino porque sus juicios de valor radican en las peculiaridades de la existencia humana. Nada hay su-

15 E. Fromm. *El arte de amar,* Buenos Aires, Paidós, 1977, p. 103. *Cfr.* E. Fromm. *The sane society.* New York, Rinehart, 1955. E. Fromm. *¿Podrá sobrevivir el hombre?,* p. 25. E. Fromm. *Humanismo socialista,* Buenos Aires, Paidós, 1966, p. 253.
16 E. Fromm. *Ética y psicoanálisis,* p. 24 y 30. *Cfr.* E. Fromm. *Psicoanálisis y religión,* Buenos Aires, Psiqué, 1960, p. 16.

perior a la existencia humana y, en este sentido, el hombre es la medida de todas las cosas.

En la concepción humanista de Fromm, el hombre mismo es quien da las normas y es a su vez el sujeto de las mismas. Esto no significa que el hombre ético pueda desvincularse del mundo y que el egoísmo sea éticamente bueno. Por el contrario, "el hombre encuentra su felicidad y la realización plena de sus facultades únicamente en relación y solidaridad con sus semejantes".[17]

La ética, al ser humanista, no deja por ello de ser *objetiva,* esto es, basada en un marco teórico hipotético, discutible, sujeto a validación intersubjetiva. Porque, por otra parte, objetivo "no significa 'absoluto', separado del mundo imperfecto de los seres humanos".[18] La ética no es, pues, ni absolutista ni relativista o arbitraria: simplemente toma sentido en relación con lo humano interpersonalmente valorado.

La ética constituye un cuerpo de normas en función de posibilitar y facilitar el arte de vivir. Toda vida tiende a conservar o acrecentar su existencia. Por esto, el primer *deber* de la ética humanista no consiste sino en *posibilitar ser humano,* llegar a ser sí mismo.

> Lo "bueno" en la Ética Humanista es la afirmación de la vida, el despliegue de los poderes del hombre. La virtud es la responsabilidad hacia la propia existencia. Lo "malo" lo constituye la mutilación de las potencias del hombre. El vicio es la irresponsabilidad hacia sí mismo.[19]

La ética humanista descansa en una concepción de la *naturaleza de lo humano,* naturaleza que no es, por una parte, ni fija ni eterna; y por otra, tampoco es infinitamente maleable. Lo humano es maleable en la *interacción:* la estructura social influye sobre las personas individuales y éstas sobre los modelos sociales y culturales.[20] La persona humana es agente, por lo que actúa reaccionando en todo proceso de adaptación: a veces actúa modificándose (desarrollándose o enfermándose) a sí misma; otras veces, modificando si es posible, el medio circundante.

17 E. Fromm. *Etica y psicoanálisis,* p. 26.
18 *Ibidem,* p. 28. *Cfr.* E. Fromm. *La condición humana actual,* Buenos Aires, Paidós, 1987.
19 E. Fromm. *Ética y psicoanálisis,* p. 32. E. Fromm. *El corazón del hombre,* México, F.C.E., 1977, p. 55.
20 E. Fromm. *Ética y psicoanálisis,* p. 34-35 *Cfr.* E. Fromm. *La crisis del psicoanálisis.* Buenos Aires, Paidós, 1976, p. 81. E. Fromm. *Humanismo socialista,* p. 54.

Es necesario, pues, concebir la naturaleza de lo humano como una capacidad plástica de adaptación; pero, por otra parte, como ajustada a sus necesidades intrínsecas que la impulsan a no cesar en la búsqueda de mejores condiciones que posibiliten el desarrollo de esas necesidades en su medio social concreto. Tanto las personas individuales como las estructuras sociales (que se concretan en leyes) deberían ser flexibles, capaces de crecer en una dimensión típicamente humana, esto es, en la dirección de una mayor inteligencia y mayor libertad en función de una felicidad común. Se requiere, pues, por un lado, "la participación activa de las personas individuales en la determinación de la propia vida y en la de la sociedad", y, por otro, no es suficiente "la fiscalización gubernamental para salvaguardar efectivamente los intereses económicos de la mayoría del pueblo".[21]

La *naturaleza humana* no puede confundirse, por otra parte, con el bagaje de los instintos. En el hombre, el equipo instintivo es mínimo por lo que debe resolver los problemas de su existencia por medio de su capacidad de aprender.

> El hombre es el único animal para quien su propia existencia constituye un problema que debe resolver y del cual no puede evadirse. No puede retornar al estado prehumano de armonía con la naturaleza; debe proceder a desarrollar su razón hasta llegar a ser el amo de la naturaleza y de sí mismo.[22]

La naturaleza humana es tal que por ella el hombre: a) *busca la verdad* acerca del mundo y de su vida y b), por ello mismo, necesita ser *libre*. La incertidumbre mueve estos dos poderes de la naturaleza del hombre. Usando personalmente esos poderes de la naturaleza humana puede dar un significado a su vida: "no existe otro significado de la vida, excepto el que el hombre da a su vida al desplegar sus poderes, al vivir productivamente".[23]

Es cierto que también son problemas básicos del hombre el hambre, la sed, el apetito sexual; pero, por oposición al animal, no queda satisfecho con eso: desea comprender, amar, inventar, etc. Parece que a la base del proceder productivo del hombre debe hallarse la sinceridad: buscar solidariamente la verdad, reconociendo la falibilidad, y vivir de acuerdo con ella. Desgracia-

21 E. Fromm. *El miedo a la libertad,* e.c., p. 319.
22 E. Fromm. *Ética y psicoanálisis,* p. 53.
23 *Ibidem,* p. 58 *Cfr.* E. Fromm, *El corazón del hombre. Su potencia para el bien y para el mal,* México, F.C.E., 1977, p. 30.

damente, el hombre moderno vive dividido en una tabla de valores que respeta o teme y otra de valores contrarios según los cuales actúa.[24]

La ética humanista admite como presupuesto la naturaleza libre y consciente del hombre por una parte, y la necesidad del desarrollo humano en la interacción social, por la otra.

Ahora bien, el tema del *amor productivo* para consigo mismo y para con los demás nuclea estos presupuestos.

Tradicionalmente se ha visto en el amor a sí mismo un sinónimo de egoísmo y de vicio, haciéndose, por el contrario, del amor a los demás la culminación de la virtud. Erich Fromm ve en esa valoración una raíz calvinista que gusta del desprecio y aborrecimiento de sí. Por el contrario, el amor por uno mismo, el esforzarse por la propia felicidad, nunca puede ser dañino. El amor es afirmación y productividad: "Amar a otra persona es solamente una virtud si emana de esta fuerza interna; pero es vicio si es la expresión de la incapacidad básica para ser uno mismo".[25]

Cuando la Biblia judeocristiana establece como pauta ética fundamental el "amar al prójimo como a sí mismo", está indicando la necesidad del respeto por la propia integridad y seguridad como punto de referencia inseparable de la interacción social con los demás.

Las personas egoístas son incapaces de amar a otros, pero también son incapaces de amarse a sí mismas. La madurez, desarrollada humanamente, implica, en todas sus formas, el cuidado, la responsabilidad, el respeto, el conocimiento y la decisión libre, todo lo que posibilita superar el aislamiento sin perder la propia integridad del sí mismo.

> La envidia, los celos, la ambición, todo tipo de avidez, son pasiones; el amor es una acción, la práctica de un poder humano, que sólo puede realizarse en la libertad y jamás como resultado de una compulsión... El carácter mercantil está dispuesto a dar, pero sólo a cambio de recibir; para él, dar sin recibir significa una estafa.[26]

El amor maduro, según la ética humanista, supone la superación del narcisismo, y lo opuesto al narcisismo es la *actitud ob-*

24 E. Fromm. *La crisis del psicoanálisis,* p. 96. A. Caparros. *El carácter social según E. Fromm,* p. 197.
25 E. Fromm. *Ética y psicoanálisis,* p. 139.
26 E. Fromm. *El arte de amar,* p. 35.

jetiva. En toda psicosis existe una incapacidad extrema para ser objetivo. Para el enfermo, la única realidad es la que él ve, producto de sus temores y deseos.

Esta objetividad es el término de una conquista, de un esfuerzo racional y emocional. Esto implica abandonar los sueños de omnipotencia y omnisciencia, y reconocer los límites propios de todos los seres humanos; reconocer tanto la *falibilidad* como la *capacidad de dudar racionalmente,* lo que dispone al intercambio personal de perspectivas.[27] Todo ello supone, por una parte, tener una gran fe en la humanidad, capacidad de riesgo y coraje, y por otra, disposición a aceptar incluso el dolor y la desilusión.

Para la ética humanista todos los modos de vida son construcciones humanas; pero lo típicamente humano, según Fromm, radica en la consciente libertad de la persona singular y en la interacción productiva y constructiva entre las personas, respetando la singularidad.

> Hemos hecho nosotros mismos los instrumentos de propósitos ajenos a nosotros... Nos experimentamos y nos tratamos como mercancías... Nuestros propios poderes se han enajenado de nosotros. Nos hemos transformado en objetos y nuestros prójimos también se han transformado en objetos.[28]

La sociedad, el conjunto de las relaciones sociales, ha tomado preeminencia sobre las decisiones del hombre singular. Por ello, es desde la reforma de las relaciones sociales que se debe posibilitar el desarrollo personal de lo típicamente humano. Existen sociedades que están estructuradas de manera que favorecen los intereses de un grupo privilegiado contra los intereses de la mayoría y contra el completo desarrollo de sus miembros. En este caso, las normas de la ética social son presentadas ideológicamente como una necesidad universal procedente de la naturaleza humana, cuando en realidad son el producto de "ciertos grupos privilegiados que dominan o explotan al resto de sus miembros".[29]

Por ello, lo que a Erich Fromm le interesa no son tanto los caracteres individuales de los miembros que interactúan en una sociedad, las diferencias interpersonales; sino "aquella parte del

27 *Ibidem,* p. 141.
28 E. Fromm. *Ética y psicoanálisis,* p. 267.
29 *Ibidem,* p. 261.

carácter que es común a la mayoría de ellos. Podemos denominar a esta parte *carácter social*".[30]

El carácter de la mayoría de los componentes de una sociedad en un tiempo y lugar determinado se desarrolla como resultado de experiencias básicas y modos de vivir comunes al grupo. Estas experiencias determinan el carácter social y éste "determina el pensamiento, la acción y la vida emocional de los individuos".

El carácter social expresa la estructura del grupo social que ha internalizado las necesidades (naturales o artificiales) del mismo, de modo que encauza sus energías hacia las tareas requeridas por un sistema social y económico determinado.[31]

Del carácter o estructura psico-social de los miembros surgen valorizaciones ínsitas en las formas de la vida que adoptan. Estas valoraciones dan base a los principios de la ética ordinaria, por ejemplo, frugalidad, ahorro, prudencia, desconfianza, en la vieja clase media alemana antes de la Primera Guerra Mundial; o bien iniciativa, disposición a asumir riesgos, agresividad, después de la Segunda Guerra.

Ahora bien, esas valoraciones del carácter social son cultivadas y transmitidas, de una manera importante, mediante el *proceso educativo* familiar y escolar. La educación posee, según Fromm, una función social: preparar al individuo para desempeñar su tarea en la sociedad, "moldear su carácter de modo que se aproxime al carácter social".[32]

Mas la educación no puede ser entendida como un proceso autónomo que genera un carácter social, sino a la inversa, se debe explicar la educación a partir de las necesidades que surgen de la estructura social.

La escuela puede ser analizada sólo a partir de cómo funciona la sociedad. En la concepción de Erich Fromm, la sociedad funciona produciendo el carácter social; éste tiende a producir ideas e ideologías que lo nutren. Sin embargo, "no es sólo la base económica la que crea un determinado carácter social... Las ideas, una vez creadas, también influyen sobre el carácter social, e indirectamente, sobre la estructura socioeconómica".[33]

30 E. Fromm. *El miedo a la libertad*, p. 322.
31 *Ibidem*, p. 330.
32 *Ibidem*, p. 332.
33 E. Fromm. *Humanismo socialista*, p. 255. *Cfr*. E. Fromm. *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea, hacia una sociedad sana*, México, F.C.E., 1960, p. 25.

Ahora bien, aunque el desarrollo del carácter está estructurado por las condiciones básicas de la vida, y aunque no existe una naturaleza humana fija, ésta posee un dinamismo que no se deja determinar plenamente por los hilos de las circunstancias sociales.

La ética humanista no se reduce a un relativismo social o cultural. Existen derechos inalineables del hombre a la *libertad y felicidad,* los que se fundan en cualidades inherentemente humanas.[34]

De esta manera, Erich Fromm trata de mantener un difícil equilibrio entre la estructura social y las necesidades y derechos individuales, acentuando en su ética la preeminencia y la necesidad social del individuo. En esto, Fromm cree distinguirse netamente del pensamiento freudiano:

> Creemos que el hombre es primeramente un ser social, y no, como lo supone Freud, autosuficiente, y sólo en segundo lugar necesitado de mantener relaciones con los demás con el fin de satisfacer sus exigencias instintivas.[35]

Así pues, el problema fundamental de la psicología y de la ética consiste en analizar la forma especial de conexión del individuo con el mundo, y no el de la satisfacción o frustración de determinados deseos instintivos.

La ética humanista de Fromm posee, pues, una acentuación básicamente social a partir de la cual cobran sentido los derechos individuales de libertad y felicidad, generándose una interacción fecunda.[36] Todo ello refleja la experiencia de su vida: primero, el condicionamiento de la ideología nazista y de la ideología consumista norteamericana y, luego, el pensamiento clásico acerca del hombre, integrando los planteamientos de la psicología y la filosofía.

34 *Cfr.* E. Fromm. *¿Tener o ser?,* Buenos Aires, F.C.E., 1986, p. 32.

35 E. Fromm. *El miedo a la libertad,* p. 336. *Cfr.* E. Fromm. *Crisis del psicoanálisis,* e.c., p. 52-94. E. Fromm. *La misión de Sigmund Freud. Su personalidad e influencia,* México, F.C.E., 1960, p. 94.

36 E. Fromm. *El miedo a la libertad,* p. 343-345. A. Chaparros. *El carácter social según Erich Fromm,* Salamanca, Sígueme, 1975, p. 196. *Cfr.* R. Kwant. *Filosofía social,* Buenos Aires, Lohlé, 1979, p. 78.

A modo de conclusión

En resumen, Erich Fromm ha percibido la elaboración y la aceptación de los valores éticos como un fenómeno, ante todo, social y psicológico. El miedo al aislamiento, por un lado, y la debilitación de la libertad personal, por otro, hacen masivamente aceptable las pautas morales autoritarias. En ese clima, resurgen con facilidad los móviles irracionales y emotivos que pueden encubrirse ideológicamente tras aspectos nacionalistas, patrioteros o racistas.

La ética autoritaria impone pautas masivas de comportamiento, mutilando las posibilidades de expansión de la personalidad de los individuos. Los individuos, ante el temor, responden impulsivamente, neuróticamente. La decisión individual cede, entonces, sus derechos a la voluntad de quien posee autoridad. La autoridad toma el lugar de la verdad y se impone suprimiendo la libertad. El hombre abdica, en consecuencia, de las dos características más típicamente humanas: la racionalidad con la que busca la verdad, su adecuación a la realidad cambiante, y la libertad de decisión.

En el clima autoritario, el individuo es desplazado a fin de generar un sentimiento de insignificancia e impotencia predispuesto para la obediencia y la adhesión emotiva al grupo a condición de que pierdan su autonomía personal.

Reintegrado en el grupo o partido, el individuo hace suyos los valores del grupo, sus pautas de comportamiento; llega incluso a creer que esas pautas son invención suya. Dicho brevemente, la capacidad crítica generalmente desaparece cuando se advierte que es institucionalmente peligrosa. La *crítica,* la divergencia racional en la interpretación de la realidad, la posibilidad de discrepancia pública en el pensar y en el actuar desaparecen si no se encuentran respaldadas por las *instituciones* que posibilitan una vida democrática. Una de estas instituciones —en una sociedad democrática— puede ser la *escuela*. Ella debería posibilitar la expresión del pensamiento creativo y productivo, como manifestación y desarrollo de las características típicas del ser humano.

Mas no sólo el autoritarismo, como el expresado en el nazismo europeo, suprime esas características del ser humano: también una sociedad consumista con una autoridad anónima como se vive en Norteamérica implica, según Fromm, un vaciamiento de los valores de la persona humana. Adecuado a la sociedad, el individuo se siente bien, sin culpa. Perdido en el anonimato, sin

significado personal, el individuo trata de identificarse con los ídolos presentados por el poder autoritario y anónimo de la propaganda, la cual obedece a los dueños del dinero. La rutina, la droga o la distracción adormecen a la mayoría que en sus sueños y evaciones se cree libre pero que encaja sin dificultades en la maquinaria social.

Ante la enajenación generalizada, Fromm propone una recuperación del ser humano a través de una ética humanista. Hay que restituir al hombre el valor supremo que tiene. La conciencia crítica, la libertad de pensar y de actuar, la solidaridad y la responsabilidad constituyen valores humanos superiores. Estos valores se logran en la interacción social si cada persona los asume con responsabilidad en una nueva estructura social. Ni la naturaleza humana, en efecto, ni las estructuras sociales son fijas o criterios absolutos de valor para una ética humanista. Ambos son flexibles, maleables, por lo que la realización de los supremos valores humanos queda en última instancia en manos de la responsabilidad de las personas individuales y de las instituciones que ellas crean y controlan.

El equipo automático de los instintos no es suficiente para que el hombre viva humanamente: hoy necesita aprender a vivir una vida conscientemente crítica y libre y, en búsqueda de este objetivo, las instituciones como las escuelas pueden cumplir una misión importante. El amor maduro necesita del cultivo de la sinceridad, la objetividad, la superación de los temores mediante la solidaridad, de modo que las personas interactúen en búsqueda de valores comunes, sin perder la singularidad. Se trata de elaborar un carácter social humano.

II. ANALES

WALTER BENJAMIN: EL INTELECTUAL SOLITARIO Y SU MUNDO EN MINIATURA.

*Guillermo Delahanty**

Esta breve reconstrucción biográfica de Walter Benjamín nos permite evocar un aspecto más de su personalidad íntima, melancólica, saturneana y siempre fascinante.

El precio de la esperanza es la vida.
Theodor W. Adorno

1

La sombra de la melancolía cubrió a Benjamin. El viajero permanente sufrió condiciones lamentables de penuria económica, enfermedades, persecución y encierro. Desde muy joven fue un emigrante auto-complacido. Como un beduino, en vez de surcar los desiertos, trazaba planos por las calles de dirección única. El diagrama de su vida fueron "las puertas de acceso, abiertas y cerradas, como las del cabalista, sin que la llave coincida con la cerradura".[1] Transita por las ciudades que lo cobijaron de 1913 a 1940: Friburgo, París, Berna, Capri, Frankfurt, Moscú, San Antonio de Ibiza, San Remo, Svendborg, de ida y vuelta hasta Port-

* Depto. de Educación y Comunicación, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

1 Angelina Muñiz-Huberman. "La melancolía crítica fracturada de Walter Benjamin", *en: Uno más Uno*, 31 de agosto, 1985, p. 9.

Bou, su última morada;[2] y siempre pendiente el año próximo en Jerusalén. Y las ciudades en su imaginación se convertían en un archivo a la vista, ilustrado por su impresión de Marsella: "se transformó en un libro que tenía entre mis manos y al que aún eché un par de ojeadas rápidas antes de que desapareciera de mi vista en el baúl del diván".[3]

La conexión de una ciudad a otra, con alguna excepción, era, a través del ferrocarril, vehículo para leer sus novelas policíacas.[4] Para Benjamin el tren cobra un significado infantil:

> Se sabe que las monedas que se donan a esta alcancía lo encomiendan a uno a la protección del Dios de la caldera que arde a través de la noche, de las náyades de humo que se mueven encima del tren y del demonio de los sacudones que es el señor de todas las canciones de cuna.[5]

2

Su exilio está enmarcado en la cábala y en la tradición talmúdica, "el exilio como forma de origen histórico y de expresión lingüística desarrolla textos, en los que la condición imaginativa se pone a prueba y, por un carácter hagádico (narrativo), impulsa la manifestación literaria: imagen, metáfora y símbolo son sus alambiques sublimadores".[6]

Walter Benjamin, por mediación de su estilo literario, aforístico, incluyó el universo del lenguaje de los judíos interesados en los textos sagrados.[7]

2 Guillermo Delahanty. "Walter Benjamin: juego de letras o lenguaje de viento", en Revista *Casa del Tiempo,* Universidad Autónoma Metropolitana, vol. VIII, núm. 81, enero, 1989, pp. 64-65.
3 Walter Benjamin. *Dirección única*, Madrid, Alfaguara, 1987, p. 79.
4 Benjamin fue lector de novelas policiacas, sus autores favoritos fueron: Georges Simenon, Sherlock Holmes y Watson, "que sabrán de poner de relieve lo siniestro y cotidiano", A.K. Green, entre otros.
5 Walter Benjamin, "Novelas policiales en los viajes", en *Cuadros de pensamiento,* Buenos Aires, Ediciones Imago Mundi, 1992, p. 96.
6 Angelina Muñiz-Huberman. "La idea del exilio en la cábala", en *Casa del Tiempo*, Universidad Autónoma Metropolitana, vol. VIII, núm. 84, 1989, pp. 2-6.
7 Gershom Scholem. *Walter Benjamin, historia de una amistad,* Barcelona, Península, 1987.

3

La raíz de su búsqueda del paraíso perdido se encuentra en los escondrijos de su infancia:

> Y conocía todos los escondrijos del piso y volvía a ellos como quien regresa a una casa estando seguro de encontrarla como antes. Mi corazón palpitaba, contenía la respiración. Quedaba aquí encerrado en el mundo material, que se me hacía manifiesto de una manera fantástica, tocándome silenciosamente.[8]

4

Hijo de una familia judío-burguesa habitó la ciudad de Berlín,[9] hallando un mundo complejo en miniatura, o bien, tocando aquellos lugares propios de los intersticios, como el tiovivo, un juego giratorio, suspendido, y que de pronto un día desaparece para estar en otro sitio. Benjamin, con su andar soñoliento, rezagado, bajo una aparente desorientación por las calles, al que los lazos asfálticos de la calle lo enredan, o el encuentro casual con las personas que transitan a la orilla de la calle como los mendigos o las prostitutas.

> Lo que tenían que agradecer a esta resistencia soñadora durante los paseos comunes por la ciudad se mostró más tarde, cuando su laberinto se franqueó al instinto sexual. Éste, sin embargo, no buscaba el cuerpo con los primeros tanteos, sino a *Psique,* cuyas alas relucían pútridas a la luz de una farola de gas o reposaban, sin haberse desplegado, cual ninfa, debajo de la pelliza. Entonces me regalaba con una mirada que no parecía captar ni la tercera parte de lo que en realidad abarcaba.[10]

Benjamin estableció una relación más o menos permanente con una mujer incógnita durante su estancia en Ibiza. De

8 *Walter Benjamin (1932) . Infancia en Berlín hacia 1900,* Madrid, Alfaguara, 1982, p. 49.

9 Los judíos del Este emigraron, huyendo de los pogroms, se instalaron el el patio trasero en el centro de la ciudad. Tiendas, hoteles y sinagogas constituían una cuarta parte de los 172,000 judíos berlíneses. *cfr.* Eike Geisel (1990). "Excluidos y delincuentes", en Lionel Richard (ed), *Berlín 1919-1933. Gigantismo, crisis social y vanguardia: la máxima encarnación de la modernidad,* Madrid, Aliaza Editorial.

10 *Ibidem,* p. 109.

manera velada mencionó a Scholem en una carta del 1 de septiembre de 1933: "He conocido aquí a una mujer que es su réplica femenina...",[11] sin descubrir quién era. En otro lugar me he referido a las relaciones de Benjamin con las mujeres.[12]

5

Benjamin se interesó por los sueños, sobre todo le fascinaba "el espectro de los sistemas intermedios entre el sueño y la vigilia"; esta fase es denominada el fenómeno funcional[13] , que consiste en un estado intermedio entre dormir y soñar en la cual se trasponen los pensamientos en imágenes visuales. Para Freud, es muy nítida la introspección en sujetos dotados para la filosofía; ejemplos de este tipo de fenómenos son "atravesar un umbral, abandonar una habitación para entrar en otra, volver a casa, separarse de un acompañante, zambullirse en el agua, etc."[14] Pero el sueño no fue su vía para lo inconsciente. La literatura fue el sendero para comprender su interior. Hay una correpondencia del estilo de Kafka en Benjamin: es elíptico y en la gramática expresa una tensión.[15] Ilustramos su estilo en la narración de un sueño en una carta a Gretel Adorno:

> "Advertí que entre las mujeres había una hermosa que estaba acostada en una cama. Al oir mi explicación, la mujer hizo un movimiento breve como relámpago; apartó una pizca de la manta que la cubría en su lecho. Tardó menos de un segundo en hacer ese ademán. Y no lo hizo para hacerme ver su cuerpo, sino para que yo pudiera ver el dibujo de la sábana que debía ofrecer un conjunto de imágenes análogo al que yo había debido

11 Walter Benjamin/Gershom Scholem. *Correspondencia* (1933-1940), Taurus, 1987.
12 Guillermo Delahanty. *Nostalgia y pesimismo; teoría crítica-musical de Theodor W. Adorno,* México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1986.
13 Cf. Herbert Silberer(1909) "Report on a Method of Eliciting and Observing Certain Symbolic Hallucination-Phenomena", en David Rapaport 1951 *Organization and Pathology of Thought,* New York, Columbia University Press, p. 200, donde el autor se refiere a un fenómeno funcional de la concencia que trata con el contenido del pensamiento. Por su parte, David Rapaport en la nota al pie número 19 del artículo de Silberer, comenta que es importante distinguir entre yo y no-yo y entre el *self* de las impresiones externas de los impulsos internos inconscientes.
14 Sigmund Freud. *La interpretación de los sueños,* Obras completas, vol. 5, Buenos Aires, Amorrortu, 1976, p. 501.
15 Hans Mayer. "Walter Benjamin and Franz Kafka: Report on a Constellation", en Gary Smith (comp), *On Walter Benjamin, Critical Essays and Recollections.* Cambridge, MIT.

'escribir' muchos años atrás para regalarse a Dausé (su médico). Supe muy bien que la mujer había hecho aquel movimiento, pero lo que también me había informado de ello era una especie de visión suplementaria. Porque, en efecto, los ojos de mi cuerpo estaban en otra parte y yo no distinguía en modo alguno lo que podía ofrecer aquella sábana que se había abierto furtivamente para mi".[16]

Con fundamento en el esquema de la interpretación de los sueños de Erikson,[17] esbozamos una pincelada que dibuje con una sombra tenue la identidad del soñante, enfocado a la zona intermedia del sueño. El contenido manifiesto no expresado en la carta es que Benjamin descendió al mundo subterráneo de un foso, allí se encontraban numerosas personas tendidas en lechos-sarcófagos. La mujer hermosa representa a la amante que lo invita a gozar de un placer sensual. En el fondo es la figura materna que con su gesto lo atrae para prodigarle cuidado por su sentimiento de desamparo. La sábana es una especie de objeto transicional, como la manta, el estado intermedio del sujeto en el sueño y su atmósfera numinosa. El soñante evita la mirada voyerista de ver el cuerpo desnudo exhibido y desvía la atención hacia un dibujo. Es un gesto de evasión. La identidad del sujeto es de un solitario soñador que vaga por el mundo como una figura fantasmagórica.

6

Benjamin concentra las contradicciones políticas y culturales del judaísmo centroeuropeo: teología y materialismo histórico, asimilación y sionismo, romanticismo conservador y revolución nihilista, mesianismo místico y utopía profana.[18] En Benjamin confluyen melancólicamente los elementos de la utopía y del mesianismo.

El encuentro con la teología judía brió la dimensión para iluminar su obra. El materialismo histórico toma a su servicio a la

16 Carta a Gretel Adorno, citada en Bernd Witte: *Walter Benjamin. Una biografía*, Barcelona, Gedisa, 1990, p. 220.

17 Erik H. Erikson. "El espécimen de sueño en el psicoanálisis", en Erik H. Erikson: *Un modo de ver las cosas*, Stephen Schelein (comp), México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

18 Michael Löwy. "A l,écart de tous les courants et á la croisée des chemins: Walter Benjamin", en *Rédemtion et utopie*, París, Presse Universitaires de France.

teología. Es una teología negativa. Para Susan Buck-Morss,[19] Benjamin expresa, con sus nociones teológicas las metas de la historia universal, de modo que la expresión histórica universal cubre las metas del judaísmo secular. Y Benjamin reflexionó sobre el Mesías y el sentido materialista del tiempo.[20] La historia asimila la constelación del ahora astillado por el mesianismo.

> Se sabe que a los judíos les estaba prohibido escrutar el futuro. En cambio, la *Torah* y la plegaria les instruyen en la conmemoración. Esto desencataba el futuro, al cual sucumben los que buscan información en los adivinos, pero no por eso se convertía el futuro para los judíos en un tiempo homogéneo y vacío. Ya que cada segundo era en él la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías[21]

La raíz del mesianismo se encuentra en la tradición judía; en los libros proféticos se anuncia el paraíso perdido y la liberación del pueblo a través del Mesías. El anarquismo-místico se generó a través de los gnósticos en la Edad Media.[22] Se vivencia por medio de la experiencia de introversión.

Para Scholem, la utopía es una tendencia que descansa en las esperanzas restauradoras del pasado y describe un arco para restablecer el reino de David, como un reinado de Dios en la tierra, como un paraíso.[23]

7

Observador de objetos en miniatura, construyó un mundo diminuto. El objeto más valioso de su equipaje era su pluma estilográfica y el uso particular de una determinada clase de papel. "Disponer de ese papel y de una nueva pluma estilográfica justi-

19 Susan Buck-Morss. *The Dialectics of Seeing Walter Benjamin and the Arcades Project*, Cambridge, MIT, 1991.

20 Desde el punto de vista de la teología católica, para el jesuita Teilhard de Chardin la tendencia de la humanidad es hacia el punto Omega, o sea, Cristo cósmico. Es el Mesías-Dios. *Cfr*. Pierre Teilhard de Chardin. *El fenómeno humano*, Madrid, Taurus, 1963.

21 Walter Benjamin. "Tesis de filosofía de la historia", en *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973, p. 171.

22 Norman Cohen. *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Barcelona, Barral editores, 1972.

23 Gershom Scholem. "Toward an Undestanding of the Messianic Idea in Judaism", en *The Messianic idea in Judaism*, New York, Schocken Books, 1971, p. 13.

ficaba a su modo de ver una celebración (*Einweihung*), la de esa carta, y la connotación de sagrado, si no de religioso, inherente a este vocablo de una solemnidad no del todo irónica, se corresponde con la ceremonia de la escritura".[24]

Y el mundo de los objetos pequeños corresponde desde su infancia al costurero de su madre: dedal, botones, agujas, carretes, tijeras; o a su pupitre: estampillas, papel secante, compás. Y sobre todo: libros. "Mientras leía, me tapaba los oídos. Sordo de esa manera, recuerdo haber escuchado narrar."[25]

8

Y Benjamin escribió sobre libros infantiles. "Sólo quien haya permanecido fiel al placer que le brindaban los libros en su infancia puede descubrir como coleccionista el campo del libro infantil".[26] Con su escritura microscópica, Benjamin colaboró en la segunda década del siglo,[27] en la revista sobre educación de Siegfried Bernfeld, quien consideró de suma importancia la lectura y la escritura como medios de comunicación, sobre la base de una educación en que es esencial la escritura económica-social del socialismo y las relaciones libidinales.[28]

9

El mundo del juguete y el escenario del juego fueron básicos para Benjamin. El juego es la parte del hábito. Comer, dormir, vestirse, lavarse, el niño lo aprende jugando, marcando el ritmo. Benjamin reconoció la repetición y el retorno del juego, como Freud lo descubrió: "compulsión de repetición y satisfacción pulsional placentera directa parecen entrelazarse en íntima comunidad".[29] El juego de desaparecer y volver. El displacer sentido pasivamente se repite activamente en el juego. La repetición se conecta

24 Pierre Missac. *Walter Benjamin de un siglo al otro,* Barcelona, Gedisa, 1988, p. 72.
25 W. Benjamin, *op. cit.,* p. 89.
26 Walter Benjamin. *Reflexiones sobre niños, juguetes, libros infantiles, jóvenes y educación,* Buenos Aires, Nueva Visión, 1974, p. 45.
27 Para una revisión de la biografía política de Bernfeld, véase G. Delahanty. *Psicoanálisis y marxismo,* México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, 1987.
28 Siegfried Bernfeld. *Sísifo a los límites de la educación,* Buenos Aires, Siglo XXI, 1975.
29 Sigmund Freud. *Más allá del principio del placer,* Obras completas, Vol. 18, p. 18.

a la ganancia de placer. El deseo de ser mayores y la manifestación de la hostilidad. Para Freud, existe una conexión entre el juego y la creación artística que apunta al espectador, y esto me parece que fue advertido por Benjamin.

10

Benjamin, el escritor, vivió en aislamiento; cobijado por la libertad de creación entregó su obra como producto. Fue un productor intelectual y cobró su fuerza intelectual escribiendo.

Como viajero tampoco estableció ningún compromiso que lo anclara en un sitio permanente. El único lugar en el que permaneció contra su voluntad fue el campo de internamiento francés Nevers, por su calidad de ciudadano alemán,[30] del 3 de septiembre a fines de noviembre de 1939. Ofrecía cursos sobre Freud, Jung, Lenin y Trotsky.[31] Primero estuvo preso por 14 días en el estadio de Colombe. Fue liberado por influencia de sus amigos parisinos.[32]

Hans Sahl miró a Benjamin como a un profeta. "Es función del profeta mostrar la realidad, señalar alternativas y protestar; es su función hablar en voz alta, despertar al hombre de su rutinario entresueño"[33]. Según Fromm, un profeta anuncia la verdad y la justicia, advierte sobre la ruina y su visión del mundo mesiánico es la solidaridad y la paz.[34] Benjamin no pudo dejar huellas, porque las construcciones se hicieron de vidrio y acero: "han creado espacios en los que no resulta fácil dejar una huella".[35]

Tampoco dejó huella en su supuesta tumba.

30 Schweitzer, otro personaje ilustre, fue internado en un campamento francés por su ciudadanía alemana, pero en la primera guerra mundial, (Cf. G. Delahanty, "Albert Schweitzer, el apóstol de la medicina", en *Revista Médica La Salle,* vol. XVI, No. 1, p. 3-13).

31 Benjamin se interesó por la obra de León Trotsky, y durante su estancia en Moscú conoció a la hermana de éste, funcionaria en una oficina de servicio a extranjeros. *cfr.* Walter Benjamin: *Diario de Moscú,* Madrid, Taurus, 1988.

32 Hans Sahl. "Walter Benjamin in the Internment Camp", en Gary Smith (comp), *On Walter Benjamin. Critical Esays and Recollections.* Cambridge, MIT, 1991.

33 Erick Fromm. "Profetas y sacerdotes", en Sobre la obediencia y otros ensayos, Annies Fromm (ed.), Buenos Aires, Paidós, p. 47.

34 Erich Fromm. "La actualidad de los escritos proféticos", en El amor a la vida, México, Paidós, 1985.

35 Walter Benjamin. (1929-1933) "Sombras breves" en *Discursos interrumpidos* 1, Madrid, Taurus, 1973, p. 153.

LA ARGUMENTACIÓN DE "LOS DOCE" EN LOS DIÁLOGOS DE 1524[1]

*José Benigno Zilli Mánica**

Al consumarse la conquista de México, la incorporación del indígena a la nueva realidad se hizo a través de la religión. Ésta representó el nexo entre dos mundos disímiles, a la vez que la justificación del sometimiento de un grupo social por otro. Correspondió a fray Martín de Valencia y su grupo de misioneros, mejor conocidos como "Los doce", iniciar de manera organizada dicha empresa. La obra Coloquios y Doctrina Cristiana o Diálogos de 1524 es un testimonio del encuentro entre los representantes de los mundos indígenas y cristiano. En ella, los misioneros inician la persuasión del indígena a través de un coloquio interreligioso, aprovechando los recursos que proporciona el diálogo retórico. Son precisamente las características de este diálogo o "discusión crítica" las que el doctor Zilli examina a la luz de la teoría de la argumentación.

1 Los *Coloquios y Doctrina Cristiana* o *Diálogos de 1524* no son precisamente un acta o *memorandum* de las sesiones en las que "los doce" discuten con los señores y sacerdotes del mundo indígena náhuatl. La redacción de esta obra es de 1564, mientras que los sucesos de los que habla tuvieron lugar en 1524, muy pocos días después de la llegada a México del grupo de los doce frailes de san Francisco que son los protagonistas del escrito.[2]

Los analistas suelen discutir el alcance de esta redacción y sus opiniones van desde los que la conciben como un testimonio

* Escuela de Filosofía, Universidad Veracruzana.

1 Ponencia presentada en el *VII Encuentro Nacional de Investigadores de la Filosofía Novohispana*, realizado en la ciudad de Toluca del 26 al 29 de octubre de 1994.

2 *Coloquios y Doctrina Cristiana*, edición facsimilar, introducción, versión del náhuatl y notas de Miguel León Portilla, México, UNAM, 1986.

fidedigno de la confrontación primitiva entre los misioneros y los representantes del mundo indígena, hasta los que hablan de una idealización o de una reintepretación de los primeros encuentros entre las dos culturas y religiones. Quizá, los *Diálogos* sean obra original de Fray Bernardino, redactados a partir de viejos papeles y memorias, como él mismo lo indica. Se estaría así ante una obra que expresa lo que en verdad ocurrió quizá no una sino varias veces, o sea ante una tipología del diálogo interreligioso en los primeros tiempos de la evangelización en México.

Nuestro propósito no es aclarar esta cuestión, sino tomar el texto tal como existe y estudiarlo como paradigma de persuasión especialmente en el campo de lo religioso a la luz de la teoría de la argumentación. Haré un recuento del contenido de este documento y luego procederé al estudio de sus aspectos formales.

El prólogo comienza con la afirmación de que es cosa digna de reprensión y aún de castigo no dejar memoria escrita de las grandes maravillas de Dios. Y señala a continuación que una de estas hazañas divinas es la conversión de los gentiles de estas Indias: "Casi en todo el orbe cristiano es notorio que después de la primitiva yglesia acá no ha hecho en el mundo nuestro Señor Dios cosa tan señalada como es la conversión de los gentiles que ha hecho en nuestros tiempos en estas yndias del mar océano..."[3]

A continuación se describe someramente el curso de los acontecimientos históricos y se enumera a los personajes que en ellos han intervenido: Colón, Hernán Cortés, Carlos V, León X, Adriano VI, los Doce y su llegada a la Ciudad de México:

> Aviendo descansado estos siervos de Dios algunos días y aviendo tomado noticia de las costumbres y ritos ydolátricos que estos gentiles tenían, en parte por relación del Señor Governador y otros españoles, en parte por relación de otros tres o quatro religiosos de sanc Francisco que antes avían llegado, en parte por vista de ojos començaron a entender en el negocio por que avían venido. La cabeça deste principio fue que el Illustrísimo Governador hizo juntar los principales desta ciudad de Mexico y muchas de las ciudades comarcanas.[4]

El prólogo hace, por último, una síntesis de la exposición de motivos de los misioneros que se resume en cuatro señalamien-

3 *Ibidem*, p. 72.
4 *Ibidem*, p. 73.

tos: primero, que ellos no habían venido por propia voluntad e iniciativa sino que habían sido enviados. Enviados "por la suprema autoridad del Santo Padre que a su vez era enviado de Jesucrito, quien a su vez lo era del Padre Celestial"; segundo, que ni el Papa que los mandaba, ni ellos mismos, estaban movidos por algún interés de tipo temporal, sino solamente por la salvación de las almas; tercero, que la doctrina que traían no era humana ni compuesta por la razón, sino venida del cielo y contenida en la Sagrada Escritura; cuarto, que en el mundo hay un reino que es univeral y "se llama reino de los cielos, o santa iglesia católica, gobernada por Jesucristo y su vicario en la tierra, cuya silla y habitación está en la ciudad de Roma". Luego de los señalamientos anteriores tratan de exponerse los errores de los indígenas, lo que, según el documento, les convenía creer y lo que tenían que hacer para remediar su situación y salvar sus almas.

Se dice también que toda esta exposición se fundamenta en el testimonio de la Sagrada Escritura y en la autoridad de la santa Madre Iglesia y que el estilo es llano, proporcionado a la capacidad de los oyentes.

Una mirada global a esta obra, desde el punto de vista de lo que se llama "lógica informal", la descubre como un tipo de diálogo argumentativo que bien se puede caraterizar como *discusión crítica*, en contraposición con otras formas que se consideran específicas: la querella, el debate, la investigación, la negociación, el diálogo para la búsqueda de información, el diálogo para la acción y el diálogo educativo.[5]

Es una discusión crítica por tres características que le son peculiares: la situación inicial es de una extrema diferencia de opiniones entre los participantes; se procede mediante la aportación de pruebas o argumentos de tipo interno y externo (la coherencia o incoherencia de las posiciones en conflicto o argumentos basados en una fuente independiente como la evidencia científica o la opinión de los expertos), y por último, la meta es persuadir al otro o hacerlo cambiar de creeencias. En este caso se trata de hacer cambiar de creencias precisamente a los representantes de la cultura indígena recientemente descubierta o "encontrada".

Por otra parte, este *Coloquio* o *Diálogo* es esencialmente *retórico,* en el sentido original de la palabra, o sea, dirigido a la per-

5 Douglas N. Walton. *Informal Logic. A Handbook for Critical Argumentation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

suasión o convencimiento del otro. No es un diálogo con igualdad de propósitos por parte de los participantes, en cuanto que uno y otro quisieran convencerse mutuamente o buscar juntos una tercera posición. No hay una verdadera interacción recíproca entre los hablantes, sino más bien uno avanza y propone y el otro se defiende y resiste. Con todo, se trata de verdadero diálogo en cuanto que se tiene en cuenta al otro y se le da oportunidad para que se exprese, lejos de la forma ordinaria de la predicación o de la comunicación de masas. Y esto es lo que hace a la obra peculiar y digna de estudio.

Es sabido que la difusión del cristianismo se hizo, y se hace de ordinario, mediante la predicación, anuncio o evangelio, con el poder y la fuerza del heraldo o pregonero. De allí su caracterización como predicación *kerigmática* o *kerigma*. Un heraldo o pregonero no necesita justificar su posición ni dar razones que fundamenten sus asertos. Lo único que se le pide es que se coloque en el lugar estratégico —la plaza—, que sepa llamar convenientemente la atención con su trompeta u otros medios y que su voz sea lo suficientemente potente como para llegar hasta la multitud que se ha congregado para escucharlo. Todo mundo sabe que él no es más que un portavoz. Su presencia, su atuendo, y quizá también una serie de fórmulas más o menos rituales son garantía suficiente de su veracidad y de la verdad de lo que anuncia. Se trata de un hombre solo frente a la mutitud que lo escucha. No hay necesidad de diálogo ni de explicaciones porque todo lo que tiene que decir está dicho ya en el pregón o anuncio que de viva voz ha proclamado.

En el caso de los *Diálogos de 1524* los misioneros proceden de otra manera. Piensan que tienen que hacer creíble el anuncio que traen entre manos y por eso, en lugar de maneras rígidas y solemnes, usan el diálogo que busca persuadir. Hay, en efecto, dos intervenciones largas que interrumpen su discurso, una es la de los señores y otra es la de los sacerdotes. Las dos constituyen páginas llenas de un dramatismo estremecedor. A nuestro juicio no se les ha valorado suficientemente. Pero hay, además, a lo largo de la exposición, no menos de siete presuntas intervenciones de los indígenas en forma de objecciones o de preguntas para lograr más información. Y hay también de manera más bien didáctica la intercalación de los diálogos del Papa, de Carlos V, de Lucifer y de san Miguel en los cielos, de los ángeles buenos con Dios, y de Dios con sus ángeles. Muchos diálogos y mucho movi-

miento a lo largo de toda la obra, pero una sola intención y dirección: persuadir y convertir a los indígenas de que abandonen y aborrezcan a sus ídolos y cambien su vida y su conducta:

> Ante todas cosas es muy necesesario despreciar y aborrecer, desechar y abominar y escupir todos estos que agora tenéis por Dioses y adoráis, porque a la verdad no son Dioses sino engañadores y burladores, y también os es muy necesario que os apartéis y desechéis todos los pecados de cualquier manera que sean, porque todos ellos enojan a Jesucristo, y es también menester que os purifiquéis de todas vuestras suziedades con el agua de Dios.[6]

La empresa encomendada al texto es en verdad descomunal. Se propone cambiar radicalmente tanto las creencias como las conductas. Y si alguna vez la palabra conversión ha de tomarse en sentido casi literal este es el caso.

Los misioneros son plenamente conscientes de la índole peculiar de su doctrina. No es ciencia, no es filosofía, no es γνῶσις, ni cosa que se acepta porque se entiende y nos convence:

> Esta Sagrada Escritura, estas palabras divinas nos mandó el gran sacerdote que os prediquemos y enseñemos y de su mandado las emos traydo con nosotros; estas divinas palabras y Sagrada Escriptura sobrepuja a toda doctrina y escriptura que ay en el mundo, porque es cosa divina y no humana, dada a los hombres del hazedor de todas las cosas y redemptor del humanal linaje, solo verdadero Dios y Señor. Por ser palabras divinas son muy verdaderas y se deven creer con toda firmeza y ninguno de todos los sabios del mundo es suficiente para arguirlas ni tacharlas.[7]

La indemostrabilidad de estas ideas se convierte en argumento positivo. Se trata de algo demasiado alto para la mente humana porque viene de Dios mismo. En realidad, ésta es la base de toda la persuasión intentada por "los doce". La estructura toda se podría resumir nuevamente de la siguiente manera:

— Somos mensajeros de personas muy importantes cuya autoridad se remota al mismo Dios.

6 *Coloquios y Doctrina Cristiana*, p.85.
7 *Ibidem*, p.86.

— Somos portadores de la Sagrada Escritura donde están escritas las palabras del verdadero Dios.
— Ni el Papa que nos envía, ni nosotros mismos, estamos movidos por otro interés que
— no sea el de hacer el bien como tenemos mandado por Dios.
— Ustedes no conocen al Dios verdadero y han incurrido en su ira. Él está en gran medida enojado contra los nativos a tal punto que por ello envió a los españoles.
— Los demás habitantes del mundo han oído ya, casi todos, la palabra de Dios y solamente faltan los indígenas de ser evangelizados.
— En Europa hay personas muy sabias y muy cultas, reyes y señores de gran valor y dignidad que han creído en la *palabra*.
— Ustedes tienen que cambiar de vida y aplacar al único Dios verdadero para que no los destruya por completo.
— Jesucristo tiene el poder de salvar. Él es el verdadero dador del ser y de la vida, y quiere que ustedes formen parte de su reino de los cielos, por lo cual los nativos se han de considerar sumamente afortunados.

Esta batería de proposiciones, donde la buena noticia aparece prácticamente hasta el final tenía las siguientes, implicaciones: el dios en quien creían los indígenas no era el verdadero Dios y el culto y adoración rendida que le habían tributado se volvía contra ellos mismos. Su situación era terrible, su error funesto; su misma conducta y religión les habían atraído la ira de Dios. El diálogo expone también la sorpresa y la reacción de los sacerdotes indígenas:

> En vano a sido vuestra venida, porque nosotros bien conocemos y tenemos por Dios aquel por quien todos bivimos y le honramos y reverenciamos y adoramos; a éste ofrecemos papel y copal y sangre; en su presencia matamos hombres y niños animales y aves, y le ofrecemos coraçones y muchas otras cosas, y de veinte en veinte días le hazemos fiesta. Esta costumbre nos dexaron nuestros antepasados, los reyes y cavalleros que nos an regido, ¿qué otra cosa nos queréis enseñar?[8]

8 *Ibidem*, p.83.

Pero esta objeción se vuelve contra quienes la emiten y equivale a echarse uno mismo la soga al cuello. El misionero aprovecha para señalar varias cosas: en primer lugar, la práctica del politeísmo y la idolatría. En segundo lugar, esos pretendidos dioses engañan y burlan a confesión de sus mismos devotos. En tercer lugar, exigen sangre y sacrificios humanos como ofrenda. Y por último, sus imágenes y estatuas son "suzias, negras y hediondas".

Y de inmediato se pasa a la presentación positiva del Dios de los cristianos, que tendrá características diametralmente opuestas a los dioses paganos cuyo rechazo se pide. Más aún, es Él mismo quien ha cuidado de ellos a pesar de sus errores y de su perversión:

> Este solo y verdadero Dios que predicamos a nadie haze demasía ni sin razón, mas antes haze misericordia y mercedes a todos quantos hombres hay en el mundo, y también a vosotros los naturales desta tierra (que os llamamos indios). él os da el ser y la vida, y os haze muchos bienes y misericordias y os ama, aunque no le conocéis ni adoráis ni le tenéis por Señor; el os da todas las cosas de la tierra y la honrra y Senorío y el valor, y agora os quiere azer mucho mayores mercedes, si de todo corazón os convirtiéredes a él, si le tomarádes por Dios y Señor.[9]

A partir de allí la lógica de los misioneros se torna implacable. Si el dios cristiano es el que da el ser y la vida, ¿quiénes son los dioses que veneran los indígenas? Todo un largo desarrollo doctrinal hará llegar a la conclusión de que se trata nada menos que del mismo demonio que los ha engañado y confundido. No hay que entrar en estos vericuetos. Ya es hora de hacer una apreciación general.

Un análisis global de la obra permite ver a los misioneros como personas completamente convencidas de su verdad y depositarios de una doctrina que no es suya, sino de Dios mismo. Saben, asimismo, que esta verdad no es demostrable por razones o argumentos de la razón, sino solamente creíble por el asentimiento de la voluntad y la adhesión total de la persona.

A la presentación pura y simple de su verdad, de la que se sienten meros heraldos o pregoneros, añaden una serie de recursos retóricos o persuasivos en tres niveles:

9 *Ibidem*, p. 83.

— Un nivel de exposición positiva de la belleza, misericordia y sabiduría de Dios que se ha manifestado en el Señor Jesucristo.
— Un nivel de refutación o rechazo de las concepciones de los paganos debido a sus inconsistencias y falta de belleza o de bondad.
— Y un tercer nivel de acercamiento o identificación entre el dios que da el ser y la vida en quien creen los paganos, y el Dios verdadero, que ellos vienen a predicar.

Todo esto está unido a una serie de argumentos menores que son artificios de tipo retórico como el de "Únete al grupo", o "Tú eres el único que queda..", como suele ser usual en la argumentación de tipo religioso.[10] A ello se añaden las promesas y también las amenazas, que por otra parte desde siempre han estado aparejadas al anuncio del mensaje del evangelio (*Mc.* 16,16).

Quizá lo más discutible se encuentre en el segundo nivel, que por cierto es el que articula la obra y hace que este diálogo se refiere a un auditorio muy determinado. Parece excesiva la pretensión teórica de identificar las divinidades con el mismísimo demonio. No es ésta la estrategia de San Pablo ante los atenienes (*Hch.* 17). Otra cosa habría sido un mayor reconocimiento de las "llamadas semillas" del Verbo en la línea del tercer nivel.

Más discutible todavía es la interpretación que se hace de los sufrimientos y de la humillación padecidas por los naturales a causa de la conquista. Según el diálogo se trata de castigos infligidos por Dios mismo, en cuya ira han incurrido a causa de su perdición. Y de allí la urgencia de convertirse para no ser aniquilados del todo. Quizá los misioneros estaban demasiado cerca de los españoles para poder ver lo que hoy nos parece más probable: la conquista y sus sufrimientos no han de ser adscritos a los naturales y a sus pecados, sino a los pecados de los españoles, a su cuenta y a su culpa. Los señores y los sacerdotes de los indígenas hubieran podido refutar en este caso a los misioneros con el mismo libro cuya sabiduría ponderaban.

Nuestros padres y los padres en la fe del pueblo mexicano no siempre atinaron ni en sus criterios ni en sus prácticas, por más que hayan querido hacer siempre el bien y lo mejor. Pero, por

10 Edgar González Ruiz. "El uso de los argumentos *ad hominem* en la propaganda religiosa" en: *Analogía*, año III, No. 1, 1989, p. 109.

otra parte, son pocos los que quisieran haber tenido unos padres diferentes de los que han tenido porque comprenden que no serían lo que son, o han llegado a ser en las circunstancias concretas que a cada uno le tocaron vivir.

Por otro lado, el hecho de haber usado la forma dialógica, que implica tener presente al otro y oír sus razones, ha de abonarse favorablemente a la cuenta de los protagonistas de esta obra. Es cierto que la situación de los hablantes era terriblemente desigual por la desafortunada simultaneidad de evangelización y conquista, pero, ¿quién no los verá con simpatía cuando los oye confesar su humanidad en todo semejante a los que los escuchan? Quizá esto ahora parezca una concesión insignificante, pero no lo era en ese momento: "No somos dioses ni emos descendido del cielo, en la tierra somos nacidos y criados, comemos y bebemos y somos passibles y mortales como vosotros".[11]

En este caso los misioneros se ajustaron con mucha naturalidad al modelo de San Pablo y de Bernabé cuando fueron confundidos con Zeus y con Hermes, procediendo con una honradez que casi les cuesta la vida (*Hch*.14,11). Es hermoso ver a los padres de la fe del pueblo mexicano quitarse ellos mismos la fama y prestigio de teúles, aunque quizá no los pueda uno seguir del todo en su empresa teórica, que intenta desenmascarar a los dioses de los indígenas para ver en ellos el rostro del mismo espíritu del mal.

11 *Coloquios y Doctrina*, p.79.

III. ARTE Y RELIGIÓN

ONTOLOGÍA DE LA PINTURA: MERLEAU-PONTY Y PAUL CÉZANNE

*Mario Teodoro Ramírez**

Paul Cézanne (1839-1906) no fue el restaurador de un orden clásico contrapuesto al presunto desorden impresionista. Partícipe del arte pictórico creado por los impresionistas e inconcebible sin él, Cézanne va aún más lejos para afirmar su propia concepción artística, una visión personal del mundo, meditada en la soledad. Rompe con la intención "representativa" en la pintura, con su carácter objetivista, artificial, "moral" con su ascetismo y sus calculadas distancias. La pintura nunca ha sido "representación de la realidad". La realidad percibida no existe en sí, y la obra de arte más subjetiva nos remite siempre a algo más allá de la pura subjetividad de su autor.

La obra del pintor postimpresionista Paul Cézanne resulta bastante ilustrativa de una filosofía de la actividad artística en polémica con cualquier concepción instrumentalista de lo sensible y con toda definición representacionista o subjetiva del arte; lo es también para un replanteamiento actual del nunca expurgado problema estético de las relaciones entre arte y naturaleza y, en general, del sentido y validez que puede tener hoy una estética de la naturaleza. Esto es, consideramos, lo que el filósofo francés Maurice Merleau-Ponty tiene en mente en sus reflexiones sobre la obra de Cézanne.

Para Merleau-Ponty el arte es expresión, cumplimiento del ser de lo sensible, y como tal, expresión de la naturaleza, manifestación y realización de la dimensión natural de nuestro ser. La experiencia estética prolonga y realiza la vida natural de l

* Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

conciencia, muestra la pertenencia del sujeto al mundo de la sensibilidad, confirma el carácter carnal y vital de la existencia primordial. Lejos de romper con nuestra vida natural, la actividad artística la expresa y la acrecienta.

Ahora bien, dada la diversidad de posiciones teóricas y estéticas que han existido sobre el vínculo del arte con la naturaleza[1], es necesario que precisemos la concepción que se hace presente en el pensamiento de nuestro filósofo. Para él, la actividad artística es asunción, despliegue y desarrollo del ser de lo natural, es "expresión" y no "representación" de la naturaleza. Esto implica que el acto representativo del realismo naturalista es una entre otras de las modalidades en que el arte expresa la naturaleza, y no necesariamente la mejor. Es en la forma misma, en los procedimientos y las actitudes del arte, antes que en los contenidos, donde debemos ubicar el valor y la concepción artística.

Todavía más: la interpretación de la relación arte-naturaleza, en términos de representación y en los marcos restringidos de la estilística naturalista, en gran medida ha obnubilado la posibilidad de establecer una noción estética adecuada de la naturaleza, y además, ha dado lugar a concepciones estéticas intelectualistas y espiritualistas conducentes a algo insostenible: la negación del carácter natural (material y sensible) del arte. Desde este punto de vista, la posición de Merleau-Ponty es bastante interesante. Nuestro filósofo se propone elaborar a la vez una concepción no naturalista (objetivista, mecanicista, determinista) de la naturaleza, y una teoría no representativa de la actividad artística. Él rechaza el naturalismo como filosofía y como teoría estética, pero lo hace a fin de pensar mejor la naturaleza y la dimensión natural del arte. El naturalismo es falso por la solución que representa pero no por el problema al que refiere. De esta manera, su deconstrucción crítica (y no su simple negación) es la condición general para reponer un pensamiento del carácter natural del arte y para recuperar una concepción estética, no objetivista ni instrumentalista de la naturaleza. En la perspectiva de esa deconstrucción hemos de comprender las reflexiones de Merleau-Ponty sobre la obra de Cézanne.

El pintor de Aix-en-Provènce es para nuestro filósofo el artista *par excellence*, aquel que más llamó su atención y con el cual se sintió más identificado. Pues él es, sobre todo, el artista de la

1 Desde el "realismo clásico" renacentista hasta el "antinaturalismo" del arte abstracto contemporáneo, pasando por la exaltación "romántica", el "naturalismo social" (Millet, Zola) y el "impresionalismo".

mediación: entre la impresión y la construcción, entre la sensación y la mente, entre la materia y el espíritu. Cézanne no quiere pintar ni la naturaleza "objetiva", al modo de los clásicos, ni las puras impresiones "subjetivas", al modo de los impresionistas. Quiere pintar la naturaleza tal cual la vivimos y percibimos, el "mundo sensible-natural" en su ser original y originario; él expresa la naturaleza, no la representa.

Frente a la alternativa entre naturalismo objetivista y subjetivismo humanista, Cézanne nos permite retornar a nuestra experiencia fundamental del mundo natural, a la naturaleza primordial. Él asume la ruptura impresionista con la pintura clásica pero no se contenta con una opción meramente irrealista; quiere retener el ser de las cosas naturales, más allá de las puras impresiones, de la pura subjetividad, pero en lugar de reconstruir los datos sensibles de acuerdo con un modelo conceptual de la realidad, como hacía la pintura clásica, construye un espacio de sensaciones para hacer emerger un mundo, un paisaje, una naturaleza[2]. De ahí que su aporte pictórico fundamental se centre en la concepción del espacio. Cézanne lleva a su fin la destrucción del espacio geométrico renacentista homogéneo, lineal, orgánico, que los impresionistas apenas iniciaron y, mediante la deformación de la perspectiva central y la conjunción de varios puntos de vista sobre el objeto, esto es, mediante un procedimiento constructivo autónomo, pone las bases del nuevo espacio de la pintura contemporánea[3].

Ahora bien, Merleau-Ponty se niega a interpretar la innovación cezanniana, y en general la pintura contemporánea, en los términos simples de una ruptura con el realismo (y el naturalismo) que sólo dejaría lugar a una promoción de la fantasía creadora del artista individual o a un constructivismo intelectualista. Esta alternativa es falsa, piensa Merleau-Ponty, porque concede como válidos una serie de supuestos no aclarados. La pintura nunca ha sido "representación de la realidad" o, en todo caso, no existe un modo paradigmático de esta operación, pues, de acuerdo con la "fenomenología de la percepción" de nuestro filósofo[4],

2 Por ejemplo, explica Merleau-Ponty, el uso de contornos suaves y la prioridad del color sobre el dibujo tienen para Cézanne un sentido distinto del que tenían en el impresionismo: "el objeto ya no está cubierto de reflejos, se presenta como sordamente iluminado desde el interior, la luz emana de él, y el resultado es una impresión de solidez y mterialidad". Merleau-Ponty. "La duda de Cézanne", en *Sentido y sinsentido,* tr. Narcís Comadira, Barcelona, Península, 1977, p. 37.
3 *Cfr.* Pierre Francastel: *Sociología del arte,* Madrid, Alianza, 1975, pp. 178-182.



El negro Escipión.

la "realidad percibida" no existe en sí, no es independiente de la vida y la acción del sujeto perceptor. Por esta misma razón, porque la subjetividad siempre está presente aunque sea oblicuamente, no hay pintura que no sea expresiva, que no remita a la vida de una subjetividad, a sus afectos, a sus ideas. A la vez, si el sujeto, en especial el pintor, está indisoluble e íntegramente comprometido con la realidad y el mundo, la obra de arte más subjetiva todavía nos dice algo más que la pura individualidad[5].

4 *Cfr.* La obra filosófica fundamental de Merleau-Ponty: *Fenomenología de la percepción,* tr. Jim Cabanes, Barcelona, Península, 1975.

5 "Ya la percepción de los clásicos dependía de su cultura, y nuestra cultura puede también informar nuestra percepción de los visible, no es preciso abandonar el mundo visible a las recetas clásicas, ni encerrar la pintura moderna en el reducto del individuo, no hay que elegir entre el mundo y el arte, entre "nuestros sentidos" y la pintura absoluta: se penetran mutuamente". M. Merleau-Ponty. "El lenguaje indirecto y las voces del silencio", en *Signos,* tr. C. Martínez y G. Oliver, Barcelona, Seix-Barral, 1964, p. 59.

"Leer la naturaleza es contemplarla, por debajo del velo de la interpretación, como un conjunto de *taches* (manchas) coloreadas que se suceden unas a otras de acuerdo con una armoniosa ley.
Así es como pueden analizarse las modulaciones de estas grandes superficies coloreadas (*teintes*). Pintar es registrar sensaciones cromáticas".

Cézanne 1904.

De esta manera, en lugar de quedarnos sólo con una definición negativa del espacio cezanniano, como destrucción o deformación del espacio realista, Merleau-Ponty nos propone interpretarlo en el horizonte de nuestra experiencia perceptiva y corporal del mundo. El arte de Cézanne se opone sólo a determinada forma pictórica de interpretar y captar la realidad. Incluso, si vemos las cosas desde la perspectiva del mundo vivido, de la realidad vivida, puede ser que, como piensa Merleau-Ponty, Cézanne resulte más realista que los mismos pintores llamados realistas.

En principio a nuestro filósofo le importa recordar que "la perspectiva vivida, la de nuestra percepción, no es la perspectiva geométrica o fotográfica"[6]. Hemos sido llevados por esa creencia en función de su peso en la tradición histórico-cultural a la que pertenecemos y porque es la más congruente con la concepción racionalista y objetivista técnico-científica que es el paradigma dominante en la modernidad y el criterio oficial de lo que es realidad. Pero con poco que veamos las cosas más detenidamente nos damos cuenta que la perspectiva geométrica es un artilugio cultural y no el calco fiel de lo que vemos ("la perspectiva del renacimiento no es un 'truco' infalible: sólo es un caso particular, una fecha, un momento en una información poética del mundo que continúa después de ella").[7] A mayor abundamiento, Merleau-Ponty, confronta algunos de sus supuestos con una atenta descripción fenomenológica del mundo y el espacio percibidos. Esta confrontación se centra en los temas del "tamaño aparente" y del "punto de vista". En nuestra experiencia perceptiva concreta, nos dice, "los objetos escalo-

6 Merleau-Ponty. "La duda de Cézanne", p. 39.
7 Merleau-Ponty. *El ojo y el espíritu,* tr. de Jorge Romero Brest, Paidós, Buenos Aires, 1977, p. 39. Romero Brest traduce "solución" en lugar de "truco".

nados en profundidad no tienen tamaño 'aparente' definido alguno";[8] el tamaño fenoménico no es cuantitativamente mensurable. En la percepción libre no vemos la luna como un "objeto grande" o como un "objeto pequeño" sino como un "objeto-grande-visto-de-lejos"; el "tamaño-a-distancia", escribe Merleau-Ponty, es "una especie de cualidad que se adhiere a la luna como el frío y el calor a los objetos"[9]. Para poder hacer conmensurables dos objetos a distinta distancia necesitamos efectuar como una conversión del espacio tridimensional de la profundidad en un espacio plano, bidimensional, donde los distintos objetos adquieren un valor homogéneo. La representación geométrica viene a resolver y suprimir la refractaria diversidad de las cosas, su espontánea e irreductible convivencia, el movimiento incontorneable que las atraviesa; sólo entonces las diferencias de posición y distancia se vuelven conmensurables.

Por otra parte, para poder acallar el barullo de las cosas percibidas, la perspectiva geométrica introduce un elemento artificial, forzado: el punto de vista fijo e inmóvil, que no es, ciertamente, aclara Merleau-Ponty, el que tendría Dios —pues Él no tiene "punto de vista"— pero tampoco es el que tiene el ser humano concreto: es el que tiene Dios "cuando considera la *idea* que tiene de mí"[10]. Así, el cuadro expresa un mundo ordenado, intemporal y sosegado; es el mundo que creemos o quisiéramos ver, que imaginamos ver, y no el que realmente vemos; el cuadro clásico está todo él "en el modo de lo concluido o de la eternidad; todo adopta un aire de decencia y de discreción; las cosas no me interpelan ya y yo ya no soy comprometido por ellas"[11]. La perspectiva clásica no es pues una técnica maravillosa que lograría imitar por fin la realidad tal cual la vemos, un mecanismo neutral y exacto que el pintor utilizaría como se utiliza cualquier instrumento o aparato. Ella no es indiferente al orden cultural y al mundo humano del que surge y no nos proporciona del mundo visible sino una reconstrucción y una interpretación[12]. Ahora bien, aclara Merleau-Ponty, si la pin-

8 Merleau-Ponty. "El lenguaje indirecto y las voces del silencio", p. 59.
9 *Ibidem*, p. 60. *Cfr.* una formulación semejante en Merleau-Ponty: *La prosa del mundo,* tr. F. Pérez Gutiérrez, Taurus, Madrid, 1971, p. 34.
10 Merleau-Ponty. "El lenguaje indirecto y las voces del silencio", p. 61.
11 *Idem.*
12 Otros autores han desarrollado y abundado en este planteamiento. *Cfr.* Erwin Panofsky: *La perspectiva como forma simbólica,* Barcelona, Tusquets, 1973; Pierre Francastel: *La figura y el lugar. (El orden visual del quattrocento),* Caracas, Monte Ávila. 1969; E.H. Gombrich: *Arte e ilusión,* G. Barcelona, Gilli, 1979; Donald M. Lowe: *Historia de la percepción burguesa,* México, FCE, 1986, especialmente pp. 156 y ss.



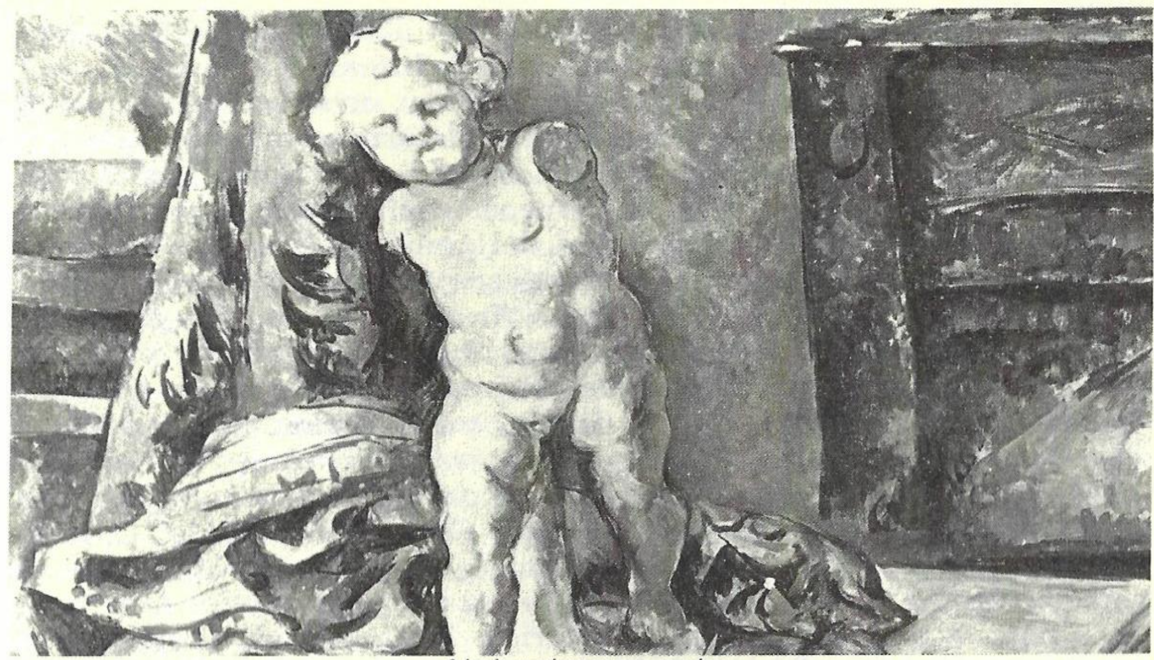
Arlequín.

tura clásica es todavía arte —y sí que lo es—, se debe a que el pintor, "cediendo a su bienaventurado demonio", es capaz de sobreponerse a una fórmula técnica y su ideología para introducir elementos contingentes, suplementarios e imprevisibles; a que puede todavía hacer vibrar en el orden de la representación algo de la incontorneabilidad del mundo vivido, algo o mucho de la enigmática fluidez de lo visible.

La revolución cezanniana no consiste entonces en romper con la intención representativa sino con su carácter objetivista y artificial y hasta con su "moralidad" —su ascetismo, su decencia, sus calculadas distancias. Cézanne se propone aprehender la realidad al ras de nuestra experiencia sensible, expresando lo que un sujeto ve cuando está sumido en el mundo— expresando, pues, lo que sería el mundo en cuanto *visto*, en cuanto *ser* visible, en cuanto *ser* sensible. El mundo ya no tiene la forma de un espectáculo, de una realidad que se despliega ordenadamente frente a un sujeto inmóvil y sólido, sino la de un espacio circundante, envolvente y vibrante, tan vivo como la subjetividad corporal que lo aprehende. El espacio de Cézanne, como el de la percepción natural, no está frente al sujeto; es el espacio de una subjetividad que, literalmente, está lanzada al mundo y no lo sobrevuela. El sujeto se encuentra apresado en las cosas y comunica con ellas: las ve de cerca o de lejos, por delante y por detrás; no sólo las ve: las siente, oye, huele y toca...

Al querer expresar esta intimidad del sujeto y el mundo, Cézanne se percata de que si dirigimos nuestra mirada hacia algo en lo visible, el fondo en el que ella se destaca, el *campo periférico*, no posee la misma nitidez que la figura atendida ni permanece constante: se deforma, se desfigura[13]. Los pintores clásicos reconstruían nuestra mirada conforme a un modelo ideal y constante. El cuadro no representaba realmente el punto de vista visual del sujeto perceptor; se trataba de un punto de vista construido, ideal, que resume diversos momentos, deslizamientos sucesivos que quedan integrados en una toma instantánea. En cambio, al contemplar la profundidad real, mi mirada se dirige a lo que está más cerca y luego va hacia atrás y hace el recorrido hasta el fondo. Cada cambio implica una cierta pérdida y una cosa en primer plano queda en estado de indecisión o de vaguedad cuando mi mirada pasa sobre ella para concentrarse en otra que está en un se-

13 *Cfr.* Anton Ehrnenzwigh: *Psicoanálisis de la percepción artística,* Barcelona, G. Gilli, 1976, pp. 231-254.



Naturaleza muerta.

gundo plano y a la inversa: el pintor clásico elimina esa vaguedad y "decide" por las cosas: las ordena a todas dándoles la misma definición, claridad y relevancia. Aún en la perspectiva atmosférica, donde los objetos a la distancia pierden su tono constante, siguen guardando, no obstante, la forma precisa que el orden geométrico les impone. Por el contrario, Cézanne desfigura la perspectiva, asume el desfasamiento de los planos, la primitiva explosión del mundo visual: "todo cae a plomo"[14], dice. Si concentro la mirada en un punto de mi campo visual, los objetos circundantes se desdibujan y parecen vibrar y reflejarse entre sí. Cuando una línea pasa por debajo de una superficie ancha, los dos trozos visibles aparecen dislocados. En el cuadro de Cézanne "Naturaleza muerta con fruta", 1879/89, el borde posterior de la mesa en que están colocadas una botella, un grupo de frutas y un tazón, está cubierto desde su lado izquierdo hasta el centro por un paño arrugado, y la parte derecha del borde, la visible, está más arriba de donde se supone viene la izquierda. El tazón que se encuentra ahí parece flotar y, a diferencia del resto de los ob-

14 Dice Cézanne. J. Gasquet, *Cézanne,* pp. 81-93; citado por Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción,* p. 149, nota 72.

jetos que se ven de frente, está visto casi desde arriba. En general, los objetos de Cézanne no guardan la linealidad.

No obstante, como aclara Merleau-Ponty, no se trataría de trasladar directamente sobre la tela estas deformaciones, porque entonces "las congelo, detengo el movimiento espontáneo por el cual se apiñan unas con otras en la percepción y tienden hacia la perspectiva geométrica".[15] La solución del genio artístico de Cézanne consiste en presentar discretamente esas dislocaciones, trabajando la composición general del cuadro a fin de que "contribuyan solamente, como ocurre en la visión natural, a dar la impresión de un orden naciente, de un objeto que está apareciendo, que está aglomerado ante nuestros ojos".[16] En fin, como vemos, hay que decir que estas "deformaciones" no son aportes arbitrarios y personales del pintor, "su" estilo (¡o que se deben a un defecto de sus ojos, como alguien llegó a decir y hasta el propio Cézanne a creerlo![17]); esas deformaciones, que nadie había captado con tanta precisión, ya se encuentran en nuestra percepción de las cosas cuando no la pensamos bajo el molde espacial geométrico: "no hay nada menos arbitrario que estas célebres deformaciones", afirma Merleau-Ponty. Respecto a una norma real todos vemos un poco "mal".

A la emergencia del mundo natural en el cuadro contribuye además la manera como Cézanne resuelve los problemas del contorno y del color. Respecto a los contornos de los objetos no hace lo que la pintura clásica ni lo que el impresionismo. Ni los marca al modo preciso sacrificando la profundidad del objeto ni los elimina, lo que privaría a las cosas de su identidad: lo que hace es modular con colores el volumen del objeto y marcar con trazos azules "varios contornos".[18] Así, interpreta Merleau-Ponty, "la mirada, yendo y viniendo de un contorno a otro, alcanza a ver un contorno naciente de todos ellos tal como ocurre en la percepción".[19] Igual con el color no se trata de mantener esos colores macizos y pre-

15 Merleau-Ponty. "La duda de Cézanne", p. 40.
16 *Ibidem*, p. 41.
17 Considérese por ejemplo el siguiente comentario de Cézanne: "Ahora bien, al ser ya viejo, alrededor de setenta años, las sensaciones cromáticas que produce la luz son en mi causa de abstracciones que no me permiten cubrir el lienzo ni pretender la delimitación de los objetos cuando los punto de contacto son tenues y delicados; de ahí que ni imagen o cuadro sean incompletos". Carta a E. Bernat, en P. Cézanne, *Correspondencia*, Ed. de John Rewald, Madrid, Visor, 1991, p. 390.
18 Procedimiento que Cézanne utiliza en sus bodegones, por ejemplo en "Naturaleza muerta con cortina", 1898/99, pero que esta presente en la serie de las "Bañistas", en sus paisajes y en sus retratos.
19 Merleau-Ponty, *idem*.

cisos de los cuadros clásicos ni de integrarlos confusamente como hace el impresionismo, sino de organizarlos de forma tal que se produzca entre todos una integración, un intercambio, una resonancia. El color adquiere así un valor constructivo y expresivo por sí mismo; no es una función del volumen o de la atmósfera. Todo viene del color, todo va al color; el dibujo, el volumen, el espacio del color. Cézanne no renuncia, como los impresionistas, a modelar el objeto, pero lo hace con color, nada más que con color. Como dice Rilke, antes de Cézanne nadie sabía "hasta qué punto la pintura acontece en los colores, cómo hay que dejarlos solos para que se expliquen recíprocamente".[20]

Según Cézanne, espacio, línea, color, modelado, todo hace al cuadro. Es que, colocados en el campo de nuestra experiencia perceptiva natural, ya no van las distinciones que el entendimiento establece entre los diversos componentes del ser sensible —cualidades visuales, táctiles, sonoras, etc. "Vemos la profundidad, lo aterciopelado, la suavidad, la dureza de los objetos; Cézanne decía incluso: su olor".[21] Y la pintura es un arte —y no un artificio, un adorno—, porque el pintor quiere expresar el ser entero a través del color, pues éste ya no es para él un hecho físico o un medio de representación sino una dimensión simbólica, una manifestación del mundo, una realización del ser. Dice Cézanne:

> Me imagino a veces los colores como grandes entidades *noumenales*, como ideas vivientes, entes de la razón pura con los que podemos entrar en contacto. La naturaleza no está en la superficie, está en la profundidad. Los colores son la expresión de esta profundidad en esta superficie. Emanan de las raíces del mundo. Son la vida, la vida de las ideas.[22]

El color lo es todo o, más bien, para alguien que es pintor hasta lo último, el absoluto es colorido. "Los colores son la carne resplandeciente de las ideas y de Dios, la transparencia del misterio, la irisación de las leyes".[23] Y sin más, dice Cézanne: "El prisma de colores, ése es nuestro primer acercamiento a Dios, nuestras siete bienaventuranzas, la geografía celeste del gran blan-

20 Rainer María Rilke. *Cartas sobre Cézanne,* Paidós, Barcelona, 1985, p. 56.
21 Merleau-Ponty, *ibidem,* p. 42.
22 Citado por Hajo Düchting, *Paul Cézanne,* Munich, Taschen, 1991, p. 214.
23 Citado por Düchting, *loc.cit.*



Manzanas y naranjas.

co eterno, las zonas adiamantadas de Dios..."[24] ¿Qué más podríamos agregar a esta mística resplandeciente, a esta exaltada religión del color? ¡Nunca la metafísica había sido tan luminosa!

Así pues, no va más, para Cézanne, la separación entre el alma y el cuerpo, entre el espíritu y la materia, entre el sentido y la expresión. El espíritu, la fisonomía o el carácter se muestra en el tipo y el juego de los colores, en su disposición, en la cuidadosa distribución de los matices: "si pinto cada pequeño azul y cada pequeño marrón —explica—, le hago mirar tal como él mira... al diablo si no creen que, juntando un verde matizado con un rojo, puede entristecerse una boca o hacer sonreir una mejilla".[25] En otra parte dice nuestro filósofo:

24 Citado por Düchting, *op. cit.* p. 209.
25 Citado por Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 42.



Las grandes bañistas.

> En su juventud Cézanne primero buscaba pintar la expresión, y por ello no lo lograba. Poco a poco aprendió que la expresión es el lenguaje de la cosa misma y que nace de su configuración sensible. Es lo que sin esfuerzo y a cada instante hace la naturaleza. Y es por eso que los paisajes de Cézanne son 'los de un premundo en el que aún no había hombres'.[26]

La expresividad es inmanente, está en todas las cosa; incluso a Cézanne le interesa más captar el "sentimiento" de los seres naturales que el de las personas. Confiesa que esto último le resulta más difícil, quizá también le importe menos, dados los excesos alcanzados por la pintura clásica, especialmente por el manierismo y el barroco, en la representación de los gestos hu-

26 Merleau-Ponty. *Fenomenología de la percepción,* p. 336.

manos y en la antropomorfización de la naturaleza.[27] Como lo explica Cézanne frente a sus naturalezas muertas:

> Me he atenido escrupulosamente al objeto... He copiado... Está aquí, vea usted... Aquí encima hay meses de trabajo. De lágrimas, de risas, de rechinar los dientes. Hablábamos de retratos. Se piensa que una azucarera no tiene fisonomía, un alma. Pero esto cambia también todos los días. Sólo hay que saber tomarlos, acariciarlos a esos señores ahí... Esas copas. Esos platos hablan unos con otros... intercambian confidencias interminables.[28]

Llegar a pintar esta "amistad entre todas las cosas al aire libre" esa sagrada convivencia de los objetos, la "melancolía de una manzana vieja",[29] el drama de las frutas nos cuentan, le parece a Cézanne "una obra de genios", el portento más anhelado para un pintor. Y eso es lo que él quiere, y lo que hace...

La materia se vuelve expresiva como el espíritu se vuelve material; no hay preponderancia y por esto el mundo de Cézanne parece un mundo prehumano. Sucede, explica Merleau-Ponty, que vivimos sumergidos en un mundo demasiado humanizado donde los diversos acontecimientos y objetos parecen perder su misterio, su realidad interior; donde todo parece responder a una cierta significación, encuadrarse en un código, ajustarse a las *medias* sociales, y creemos que todo este universo cultural, ideológico, es inconmovible. Pero los artistas nos enseñan que no es así y los pintores nos enseñan que lo *visible* no está acabado; "Cézanne pone en suspenso estos hábitos y revela el fondo de la naturaleza inhumana en que el hombre se instala".[30] Sus paisajes son fríos, duros, impactantes; sus bodegones elementales, graves y altivos y hasta sus rostros son distantes, circunspectos, como sumidos en sí mismos (véase la serie de "Los jugadores de cartas"). "Se trata de un mundo sin familiaridad, inconfortable, que paraliza toda efusión humana",[31] dice Merleau-Ponty.

27 En el retrato clásico, observa Merleau-Ponty, los rostros están "siempre al servicio de un carácter, de una pasión o de un humor —siempre significativos—, supone la misma relación del hombre con el mundo que se lee en el paisaje clásico, la relación del adulto seguro de sí mismo con un mundo al que domina" (Merleau-Ponty. *La prosa del mundo,* p. 92). Es por esto que la pintura clásica es casi incapaz de pintar la expresión infantil, la "infancia tal como es para sí y tal como ella se vive a sí misma" (*idem*). Los niños son captados generalmente en gestos que reflejan los del adulto, son vistos —y también los animales— como "hombrecitos".

28 Citado por Düchting, *op. cit,* p. 179.

29 Citado por Düchting, *op. cit,* p. 184.

30 Merleau-Ponty. "La duda de Cézanne", p. 43.

31 *Idem.*

Mundo primordial, ser salvaje, espíritu bruto, que nada sabe todavía de distinciones, definiciones, juicios... mundo captado en el momento *trascendental* de su emergencia, cuando las cosas apenas balbucean, los paisajes parecen remitirnos a épocas prehistóricas y vemos la realidad como los animales las verían... si pudieran. Pues, no obstante, todo esto sigue siendo la aprehensión de un hombre, de un pintor, ya que, escribe Merleau-Ponty, sólo un hombre "puede ser capaz de esta visión que va hasta las raíces, más allá de la humanidad constituida". Sólo el hombre, el artista, es capaz de volver a comenzar...

> "Ahora que soy viejo, con casi setenta años, las sensaciones cromáticas, que produce la luz, me conducen a las abstracciones que me impiden recubrir mis lienzos completamente, y no me permiten respetar la delimitación de los objetos allí donde sus puntos de contacto son finos y delicados, el resultado de todo esto es que no logro completar mis imágenes o cuadros".
>
> Cézanne, carta a Émile Bernard de octubre de 1905.

Ciertamente es ingenuo y dogmático suponer que podemos tener una visión directa y absoluta de la realidad inmediata, como si nuestra subjetividad corporal no fuera a la vez una subjetividad existencial, llena de intenciones, de significaciones y propósitos. La pintura de Cézanne "no niega ni la ciencia ni la tradición", aclara Merleau-Ponty. El pintor tiene un gran afecto a visitar el Louvre donde pasa horas enteras estudiando a los clásicos, se interesa por la geología de los paisajes, los problemas de la perspectiva, etc., pero nunca intenta subordinar la visión a un saber, complacerse en expresar lo que ya se sabe, lo que se quiere o lo que se espera. También dogmático —ahora por exceso de premeditación— sería suponer que toda visión está encapsulada, que nuestra vida perceptiva se encuentra fatalmente encerrada, totalmente determinada por la costumbre y el jaleo cultural. En Cézanne, el saber y la tradición son *medios* para alcanzar en su plenitud la tarea expresiva, no la sustituyen ni la dirigen. En todo caso, se trata, como escribe Merleau-Ponty, de "volver a poner en contacto la inteligencia, las ideas, las ciencias, la perspectiva, la tradición, con este mundo natural que ellas están

destinadas a comprender".[32] En palabras de Cézanne, se trata de confrontar con la naturaleza las ciencias "que de ella han salido". Pues más allá de todo saber, de toda técnica aprendida, de cualquier presupuesto hay que captar "la constitución del paisaje como organismo naciente", de "germinar" con él, de surgir —o volver a surgir— juntos. No se trata, pues, de copiar la realidad y de engañar virtuosamente a la vista (el *trompe-l'oeil*), sino de expresar esta mutua constitución del hombre y la naturaleza: "el paisaje decía Cézanne, se piensa en mí y yo soy su conciencia".[33] No hay separación y lo que se expresa es siempre una visión del mundo, nuestra *visión del mundo*: el hecho de que el mundo no existe sin nuestra perspectiva y que nosotros nada somos sin los diversos modos como nos referimos a él. Naturaleza visual y naturaleza sentida, ambas, dice Cézanne, "se han de amalgamar para perdurar, para vivir una vida mitad humana y mitad divina, la vida del arte... la vida de Dios".[34]

"Debo decirte que como pintor estoy alcanzando una percepción más clara de la naturaleza, pero que la plasmación de mis sensaciones es siempre dolorosa.
No logro alcanzar la intensidad que se revela ante mis sentidos.
No poseo la magnífica riqueza de colorido que anima la naturaleza".

Cézanne 1906.

32 *Ibidem*. p. 39.
33 *Ibidem*. p. 44.
34 Citado por Düchting, *op. cit.*, p. 203.

DOSTOIEVSKI, EL PROFETA RELIGIOSO EL SEMINARIO DE NIKOLAI BERDIÁYEV EN LA UNIVERSIDAD RUSA DE PRAGA

*Svetlana Vasílieva**

Hijo de un cirujano militar que murió asesinado, Dostoievski (1821-1881) conoció la pobreza, la enfermedad, la cárcel, el destierro, el asiduo ejercicio de las letras, los viajes, la pasión por el juego y, ya en el término de sus días, la fama. "Yo había imaginado que Dostoiesvski —dice Jorge Luis Borges— era una suerte de gran Dios insondable, capaz de comprender y justificar a todos los seres." El pensamiento filosófico ruso ha expresado siempre la búsqueda religiosa y una de las revelaciones más importantes de Dostoievski es la idea acerca de la encarnación de Dios en lo trágico.

> *Se abre el horizonte cósmico ante el alma rusa, y no hay nada que pueda limitar la libertad de su mirada espiritual. Esta alma ansía la salvación de todo el mundo, anhelando una resurrección espiritual y un renacimiento para la vida nueva.*
>
> Nikolai Berdiáyev
> *El alma de Rusia.*

Para entender el carácter específico de una filosofía nacional, necesitamos ver qué se entiende por filosofía en la cultura que pretendemos estudiar, y en qué aspectos de la vida del pueblo se manifiesta más explícitamente el carácter nacional.

* Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental.

A los rusos siempre les ha caracterizado un rasgo muy peculiar. Se trata del deseo incontenible de encontrar la esencia espiritual de la vida, el principio rector ético y religioso, la propia base espiritual de la armonía cósmica. Si lo hubieran encontrado, habrían emprendido inmediatamente la grandiosa tarea de la transformación, purificación y salvación de toda la humanidad. El pensador ruso, un simple peregrino, como un Tolstoi o un Dostoievski, buscan siempre esta verdad definitiva y última.

El pensamiento filosófico ruso nunca ha sido "puro" en el sentido de tratar de ofrecer una panorámica impersonal y teórica de la vida. El pensamiento nacional siempre ha expresado la búsqueda religiosa, es decir, la búsqueda de la santidad.

En la ética religiosa, lo "bueno", lejos de ser el tema de un sermón moralizante basado en el "imperativo categórico" kantiano, se entiende más bien, como la esencia ontológica viva del cosmos. En otras palabras, la ética religiosa desemboca en una ontología religiosa.

Otra característica de la filosofía rusa consiste en la importancia del planteamiento acerca de la salvación colectiva que consiste en la búsqueda de caminos espirituales para la salvación no sólo de toda la humanidad, sino de todo el cosmos e inclusive, de "cada criatura de Dios", como se canta en una canción popular.

La diferencia radical entre la filosofía euro-occidental y la filosofía rusa, es que la primera puede ser definida como una filosofía del "yo", mientras que la segunda es una filosofía del "nosotros". La última refleja, a su vez, el aspecto más típico del carácter nacional ruso: el calor humano, la fraternidad, la ayuda mutua, la responsabilidad por todo lo que existe en el mundo de Dios. Este sentimiento fue expresado por Dostoievski en su famosa frase sobre "la responsabilidad que debe sentir cada hombre por todas las manifestaciones del mal que hay en la Tierra". Asumir esta responsabilidad significa dar el primer paso hacia el camino de la salvación universal.

La ética rusa no es solamente ontología, es también filosofía de la historia y filosofía de la cultura. El centro de la filosofía de la cultura lo constituye la cuestión de la identidad nacional, entendida, antes que nada, como la cuestión de la relación entre la Europa Occidental y Rusia. Se enfoca esta cuestión desde el punto de vista nacional, político, cultural, y —lo que es mucho más importante—, desde el punto de vista de la filosofía de la histo-

ria. En última instancia, es una cuestión metafísica y religiosa. Se busca la respuesta a la pregunta: "¿qué formas culturales y existenciales nos pueden llevar a la salvación divina y cómo la voluntad de Dios encarna en la historia?"

Esta problemática, que constituye el eje alrededor del cual giran las ideas de los pensadores espiritualistas rusos, tiene su origen en las novelas y escritos del gran escritor F.M. Dostoievski, desde luego tratada artísticamente en forma de un diálogo constante entre personajes, cada uno de los cuales encarna una idea filosófica y la vive en el tiempo-espacio novelístico.[1] No es pues casual, que cuando la vida les planteó a N. Berdiáyev y a sus colegas-filósofos rusos, expulsados de su país por un decreto de Lede Lenin, la gran cuestión del "por qué el triunfo del bolchevismo precisamente en Rusia", dirigieran su pupila hacia la obra de Dostoievski, tratando de encontrar en los presentimientos y profecías del genial escritor la respuesta a una pregunta tan dolorosa como actual.

Con este propósito fue organizado, bajo la égida de Berdiáyev, el seminario sobre el pensamiento filosófico de Dostoievski. Los materiales del seminario salieron publicados en la revista *El Camino,* dirigida también por Berdiáyev.

Nikolai Berdiáyev, jefe espiritual de los filósofos rusos emigrantes, es, quizá, el filósofo ruso más conocido en este siglo. Nikolai Berdiáyev (1847-1948) es considerado también como el fundador del llamado "cristianismo nuevo". En sus libros *Filosofía de la libertad* (1911), *El significado de la creación* (1927), *Filosofía de la igualdad* (1929) y otros, el pensador ha tratado de descifrar el misterio del "nacimiento de Dios en el hombre y del hombre en Dios". En los primeros años del siglo XX, Berdiáyev funda la famosa Asociación Filosófica de Petrogrado (hoy San Petersburgo), donde colaboran D. Merejkovski, Z. Gíppius, M. M. Bajtín, poetas y pensadores simbolistas como V. Ivánov, A. Bieli, A. Block, y otros. La labor de la Asociación tiene un lugar sin precedentes dentro de la actividad de los literatos y filósofos de la llamada Edad de Plata de la cultura rusa, de 1900 hasta 1920.

Después de la Revolución de 1917, N. Berdiáyev es expulsado del país y, junto con otros pensadores idealistas rusos, parte rumbo al extranjero. Praga fue la primera ciudad que le ofreció

1 Véase sobre Dostoievski como creador de un nuevo tipo de la novela polifónica, Bajtín. M. M., *Problemas de la poética de Dostoievski,* Madrid, Alianza Ed. 1980.

asilo político y la oportunidad de impartir clases en una universidad. Más tarde sería París.

Entre la multiplicidad de temas trabajados en el seminario de Berdiáyev sobre Dostoievski, llama la atención el de la dicotomía "el hombre, convertido en Dios y Dios hecho hombre", puesto que está relacionada íntimamente con la praxis política e ideológica de la Rusia Soviética.

Analizaremos algunos de los artículos de los participantes en el seminario.

El artículo de B. Visheslavtsev, "La teodicea trágica", está dirigido en contra de la interpretación positivista de la historia y la idea del progreso histórico, como base y fundamento del materialismo histórico soviético. Según el autor, afirmar que "todo es para lo mejor en el mejor de los mundos" es lo mismo que sostener, que "la historia es el progreso de la conciencia a la libertad". Defender tal punto de vista significa justificar todos los crímenes que ha habido en la historia, inclusive los crímenes de la revolución, interpretándolos como algo indispensable para la realización de la idea de libertad.

Si a pesar de todo, lo que importa es el progreso, desaparecen las fronteras entre lo bueno y lo malo. Entonces, "todo está permitido", según el decir de Raskolnikov, protagonista de *Crimen y castigo* de Dostoievski, se puede matar simplemente para demostrar la validez de una idea, tal y como él lo hizo.

"Dios no actúa a través de nosotros, sino a través de sus ángeles", afirma Visheslavtsev. Pensar lo contrario implica negar la existencia divina, rechazar la importancia del sacrificio de Jesucristo.

El misterio del sacrificio divino y el misterio trágico de la providencia divina, que actúa a través de la historia humana, es una de las constantes del cristianismo oriental. Según el autor de este artículo, lo trágico siempre aparece en la historia como una combinación de necesidad y libertad. En este sentido se puede decir, que la vida de cada ser espiritual se concibe como un destino de libertad.En las novelas del gran escritor ruso las vidas de los personajes se entrelazan en calidad de destinos de las diferentes ideas filosóficas.

De acuerdo con este colega de Berdiáyev, una de las revelaciones más importantes de Dostoievski es la idea de la encarnación de Dios en lo trágico. Al parecer esta idea llevó a Dostoievski al tema del Gran Inquisidor en *Los hermanos Kara-*

mazov, o sea de la prosperidad material, basada en la negación de la libertad. En su diálogo con Jesucristo, el Gran Inquisidor justifica los crímenes de la Inquisición, alegando que siempre se puede sacrificar a unos cuantos pecadores en pro de la prosperidad material de la mayoría.

El tema de la libertad y la esclavitud espirituales, relacionado con la imagen del Gran Inquisidor de Dostoievski, lo retoma G. Florovski en su artículo "Los hermanos Karamazov" (*El Camino,* 1930, No. 23). El autor trata de explicar la aparición de la "Leyenda sobre el Gran Inquisidor" en la obra de Dostoievski, tomando en cuenta su lucha constante contra la idea de la "Libertad, fraternidad, igualdad", inscrita en la bandera de la Revolución Francesa y de todas las revoluciones posteriores.

Según Florovski, al introducir en su obra la imagen del Gran Inquisidor, Dostoievski quiso decir que solamente adormeciendo la conciencia, tanto la nuestra, como la ajena, se puede construir el reino de la prosperidad material, basado en los usos y abusos de la fuerza y el poder. La "Leyenda sobre el Gran Inquisidor" es una clave que nos abre la puerta a la filosofía de la fe y de la historia de Dostoievski. No es casual que el libro, en donde está incluida esta leyenda, se llame *Pro y contra.* El mismo Dostoievski en una de sus cartas caracteriza la leyenda del Gran Inquisidor como la "culminación de la novela". En la misma carta (1876), define el tema del Gran Inquisidor como la mentira primitiva y la primera tentación que tuvo Jesús.

Según Dostoievski, el deseo de "convertir piedras en panes" es también el de los revolucionarios, puesto que está relacionado con el sueño secular de la humanidad de construir el reino de la prosperidad material en la Tierra, prescindiendo de la ayuda de las fuerzas espirituales superiores. Pero, "Si el ideal de la Belleza Suprema no existe, el hombre se entristece y se muere, se vuelve loco, se suicida o empieza a inventar las fantasías paganas", —sostiene Dostoievski en esta carta. Al regalarles el pan a todos, los hombres se aburren y se hacen enemigos. "¿Y si se regalan el Pan y la Belleza juntos?", se pregunta Dostoievski. Y él mismo contesta: "En este caso se eximirá al hombre del trabajo, de su personalidad, se le quitará la posibilidad de sacrificar sus bienes materiales para ayudar al prójimo. En una palabra, se le quitaría la vida, el ideal de la vida. Por eso es mejor entregarles el mensaje de la luz espiritual".

En su artículo "El paraíso triste" (*El Camino,* 1928, No. 14), L. Zander, basándose en el análisis del sueño del paraíso terrenal de uno de los protagonistas de Dostoievski (Versilov en "El adolescente"), trata de demostrar el carácter demoníaco y vicioso de este anhelo que, a lo largo de la historia, siempre ha acompañado a la humanidad. Según Zander, esta utopía tiene dos aspectos: pretender alcanzar la felicidad absoluta en este mundo, y alcanzarla a partir de simples esfuerzos humanos.

Construir el paraíso en la Tierra implica aceptar la rutina de la vida cotidiana, y confundir la apariencia con la esencia de la vida. Es una especie de ceguera espiritual. Los partidarios de esta utopía no saben ver la esencia espiritual en la vida material. El autor nos recuerda el sueño de Versilov, que aparece narrado en "El adolescente" de Dostoievski. Versilov soñó un día, que la humanidad ya había alcanzado la Edad de Oro, todo el mundo tenía muchos bienes materiales, comida, posesiones, etc. Pero los hombres, en vez de ser felices, estaban muy tristes. Se quedaron solos, sin Dios, como siempre lo habían querido, y, sin embargo, se sentían como huérfanos.

> La tristeza, dice Zander, es la emoción principal de la vida ideal. La tristeza es la última palabra del paraíso terrenal. Todo se ha alcanzado, nadie tiene deseos. Ya no atrae el ideal, el ensueño muere, la gente se aburre".

Al cometer el pecado primitivo, el hombre se condenó a sí mismo a una tristeza infinita y eterna, puesto que la alegría viene solamente cuando se irrumpe en otra dimensión de la existencia. "Entender la tristeza como el resultado final de la historia humana es descartar la idea de la paraíso terrenal, superando la utopía del progreso histórico; es rechazar la felicidad de este mundo", concluye el autor.

Nuestro análisis de las publicaciones de la revista *El Camino* sería incompleto, sin mencionar el artículo de N. Berdiáyev, "A propósito de la publicación del libro de la señora Dansaçe" (1936), emigrante rusa que había abrazado al catolicismo. La señora Dansace expresa el punto de vista, muy propio de los católicos, afirma Berdiáyev, según el cual la religión ortodoxa rusa se caracteriza por la presencia de un fuerte elemento maniqueo y dualista. La autora encuentra este elemento dualista en la obra de Dostoievski. Pero "El centro de la cosmovisión de Dostoievski

lo constituye la idea de la libertad, absolutamente ajena a los maniqueos", dice Berdiáyev, la autora se contradice a sí misma, puesto que es imposible conjugar la idea maniquea del rechazo del mundo, que desde los principios de los tiempos está sumergido en el mal y se somete siempre a la voluntad del diablo, y la tolerancia rusa hacia el mal, un rasgo del carácter nacional que irrita tanto a los extranjeros: "La actitud tolerante y la compasión que siempre manifestamos los rusos hacia los pecadores y los malos, es algo absolutamente contrario a la división dualista en dos mundos: el de la luz y el de las tinieblas".

En respuesta a las acusaciones de inmoralidad, hechas a los rusos la cual se manifiesta, según la señora Dansace, en la religiosidad del pueblo ruso, Berdiáyev señala las diferencias entre la religión católica y la ortodoxa. La religión ortodoxa es más cósmica, que la católica. En la religión ortodoxa el lugar central lo ocupa la idea de la purificación de todas las criaturas de Dios y la idea de la Resurrección. Para terminar su polémica con la señora Dansace, Berdiáyev señala: "El pensamento ortodoxo ruso es muy complicado por su composición, puesto que comprende elementos muy variados". Se trata de la conjunción del elemento ascético-monástico, heredado de los bizantinos, del elemento cósmico, orientado hacia la purificación y la glorificación de las criaturas de Dios (propio de la religiosidad popular), "de la sofiología de los intelectuales, y, finalmente, del elemento historiosófico y escatológico, orientado hacia la búsqueda del reino de Dios".

A mi parecer, la búsqueda del reino de Dios es una constante de la cultura rusa, que se manifiesta tanto a nivel popular (la peregrinación espiritual, la búsqueda de la verdad absoluta), como a nivel intelectual. La labor de los participantes en el Seminario de Berdiáyev sobre la importancia filosófica de la obra de Dostoievski es una confirmación de ello.

IV. RESEÑAS Y NOTICIAS

NIETZSCHE: LIFE AS LITERATURE DE ALEXANDER NEHAMAS

MAURICIO CARLOS GONZALEZ SUAREZ *

NEHAMAS, ALEXANDER. *Nietzsche: life as literature,* Cambridge Mass, Harvard University Press, USA, 1985.

Sócrates convenció a Platón, quien a su vez inventó al "Sócrates" que todos nosotros conocemos; en su época, Nietzsche no logró convencer a nadie de esta forma: él tuvo que ser su propio Platón. Esta sería, muy sucintamente, la tesis central del libro de Alexander Nehamas: *Nietzsche: Life as Literature,* sin duda el más importante libro sobre Nietzsche publicado en los últimos diez años. ¿En qué radica esta importancia?

Primero, en que Nehamas logra conectar entre sí los temas centrales del pensamiento nietzscheano (perspectivismo, nihilismo, eterno retorno, voluntad de poder, ultrahombre) en un todo organizado y coherente, demostrando así la consistencia de la filosofía de Nietzsche. Segundo, porque aporta una interpretación propia y, en algunos casos, inédita de dichos temas. Y, finalmente, porque logra construir, a través de todo el libro, un retrato de Nietzsche hecho con sus propios colores.

El Nietzsche de Nehamas es un pensador que sostiene que no hay tal cosa como una interpretación definitiva del mundo, válida para todos en cualquier momento, y afirma que "no hay hechos; sólo interpretaciones". Sin embargo, de esto no se sigue que, al carecer de una medida universal, todas las interpretaciones sean iguales o falsas. Nietzsche, como autor, desea que sus lectores le crean, pero al mismo tiempo no le interesa que lo hagan incondicionalmente; por eso, a cada momento les recuerda que todo lo que dice es *su* propia interpretación y nada más, aunque también nada menos.

La principal crítica de Nietzsche a la tradición filosófica no consiste en señalar como "falsos" sus principales argumentos y pretender sustituirlos con otros más "verdaderos", sino en que los filósofos han actuado de "mala fe" en tanto han pretendido que sus propias interpretaciones sean "verdades objetivas", las cuales deberían ser aceptadas por todos los hombres en cualquier época. Esta falta de valor para aceptar que las propias creencias no necesitan ser verdaderas para todos es lo que Nietzsche llama el "ideal ascético".

Para evitar caer en el dogmatismo que él mismo critica, Nietzs-

* Universidad Intercontinental

che se vale de su enorme capacidad para escribir en los más diversos estilos (aforístico, ensayístico, científico, épico, evangélico, poético, epistolar, panfletario, autobiográfico), logrando así que el lector nunca olvide que está leyendo un libro de Nietzsche. Para éste, aceptar una determinada interpretación, preferir o elegir una interpretación en lugar de otra, significa aceptar también *la vida* que esa interpretación implica y estar dispuesto a vivir esa vida infinidad de veces.

Nehamas interpreta el *eterno retorno* nietzscheano no en sentido cosmológico sino existencial: cuán feliz deberías de ser para desear tu existencia una y otra vez. El "Nietzsche" de Nehamas es holístico en tanto sostiene que ninguna cosa puede ser entendida en sí misma. Todas las cosas están gobernadas por todas las cosas. No podemos conocer nada de manera aislada. Así como las palabras tienen sentido "si y solo si" forman parte de un determinado juego de lenguaje, de igual modo las cosas sólo pueden ser conocidas por sus efectos sobre las demás cosas. Esta unidad de lo diverso no es una condición de posibilidad de tipo kantiano, sino el resultado de la voluntad de poder, es decir, debe ser creada. Una primera manifestación de ella se da en el cuerpo; éste es la unión de los distintos órganos que lo constituyen; a partir de esta unidad básica, cada uno puede ir construyendo su propia individualidad para "llegar a ser el que es", según la sentencia de Píndaro que Nietzsche hace propia.

Para llegar a ser el que es, se necesita ser capaz de la autocreación, crear un lenguaje propio a partir del lenguaje ya dado y una historia propia a partir de la historia acontecida; transformar todo "fue" en un "yo así lo quise", es decir, aceptar que este momento es el resultado de todos y cada uno de los que lo precedieron y que lo que llamo "yo" no es más que la suma de todos y cada uno de mis actos. Si este momento es suficientemente pleno, si en él coinciden existencia y significado, si mi dolor tiene algún sentido, entonces seré capaz de desear que toda mi vida sea otra vez; más aún, entenderé que cualquier otra vida, para que pudiera ser *mi* vida, tendría que ser *esta vida* que estoy viviendo, pues lo que llamo "yo" no es más que la suma de todos mis actos y lo que llamo vida, la suma de todos mis días. Sólo eso. ¿Soportaría que así fuera por toda la eternidad? Este es el sentido del *eterno retorno*. Sin embargo, lograr una vida tan plena en el plano de la existencia puede resultar casi imposible; una vida donde cada acto sea esencial para mi personalidad, donde cada una de mis expresiones sea el reflejo perfecto de la totalidad de mi ser, es algo que no sucede con frecuencia. En cambio, es algo que siempre sucede en la literatura, donde los personajes son la suma de lo que dicen y *nada* más.

Para poder criticar la tradición filosófica sin caer de nuevo en el dogmatismo; para afirmar la verdad de sus propias interpretaciones sin dejar de presentarlas

como *sus* propias interpretaciones; para mostrar cómo los más diversos temas pueden ser abordados desde los más diversos estilos sin perder ni la consistencia ni la coherencia; para que cada una de sus expresiones reflejen a la perfección la totalidad del individuo; para llegar a ser el que se es y poder desear que todo suceda de nuevo igual, porque si tan sólo una cosa se cambiara todo tendría que cambiar; para conseguir todo esto, Nietzsche tuvo que inventar a Nietzsche.

Hacia el final de su libro Nehamas señala:

> Nietzsche creó un personaje a partir de sí mismo... Su gran innovación fue que logró esto diciendo que la meta más alta en la vida es la creación de uno mismo, diciendo en efecto que esto es lo que él mismo está haciendo. Su pasión por la auto-referencia combinada con su necesidad de auto-creación lo vuelven el primer modernista y, al mismo tiempo, el último de los románticos. El contenido de sus obras, sin embargo, continúa siendo un grupo de posturas filosóficas: el personaje literario que es su resultado sigue siendo un filósofo que ha hecho de esas posturas un modo de vida y que urge a otros a hacerse de un modo de vida propio a partir de posturas propias posturas que, consecuente con su perspectivismo, él no puede ni debe aportarles...
> Nietzsche quiso ser, y fue, el Platón de su propio Sócrates.

EL ELOGIO DE LA SOMBRA DE JUNICHIRO TANIZAKI

BLANCA SOLARES *

TANIZAKI, JUNICHIRO. *El Elogio de la sombra*, trad. Julia Escobar, España, Ed. Siruela, 1994. ISBN 84-7844-285-8

El amante de la literatura japonesa tiene por fin la ocasión de contar con la traducción al español de *El Elogio de la sombra,* breve tratado de estética japonesa de Junichiro Tanizaki, en el que el autor desarrolla con un refinamiento inusitado y conmovedor, la idea medular del pensamiento oriental, *la sombra*.

En Occidente, el más poderoso aliado de la belleza fue siempre la luz. En la estética tradicional japonesa lo esencial está en captar el enigma de la sombra, clave para entender el color de las lacas, de las tintas o de los trajes de teatro Nô: para aprender a apreciar el aspecto antiguo del papel o los reflejos velados en la pátina de los objetos; para prevenirnos contra todo lo que brilla; para captar la belleza en la llama vacilante de una lámpara y descubrir el alma de la arquitectura a través de los grados de opacidad de los materiales y el silencio y la penumbra del espacio vacío.

Algunos dirán que la belleza creada por la sombra no es la belleza auténtica. Los orientales, no obstante, crean belleza haciendo nacer sombras en lugares que en sí mismos son insignificantes. Lo bello no es una sustancia en sí sino tan sólo un dibujo de sombras, un juego de claroscuros producido por la yuxtaposición de diferentes sustancias. Así como una piedra fosforecente, colocada en la oscuridad, emite una irradiación y expuesta a plena luz pierde toda su fascinación de joya preciosa, de igual manera la belleza pierde su existencia si se le suprimen los efectos de *la sombra.*

Junichiro Tanizaki (1886-1965) nació en Tokio en el seno de una familia típicamente japonesa amante de las tradiciones del país. Vivió ahí hasta el terremoto del año de 1923; entonces, se trasladó a la región de Tokio-Osaka, menos abierta al cosmopolitismo de la capital y en donde el pasado japonés se mantenía vivo en sus manifestaciones artísticas, culturales, de usos y costumbres, maneras de vida y concepción del universo. De hecho, es esta región hasta la fecha el último reducto de la tradición del Japón.

Durante su vida, Tanizaki fue testigo de la trasformación lenta pero incontenible con la que operó Occidente en su país. No sin aguda nostalgia traduce la sutil infiltración europea y sus más detalladas conse-

* Universidad Intercontinental

cuencias y efectos en el devenir diario de la historia. Añora en su corazón el pasado, la pérdida de los rasgos y características esenciales de su cultura y se esfuerza por perpetuarla en sus escritos, por dejar en su obra un testimonio del Japón que él conoció, de ese mundo delicado y vulnerable que con sus ritos, ceremonias y significados cae cada vez más hondamente en el olvido, arrastrado por una corriente que le es ajena.

Muchas de sus novelas han sido traducidas a otros idiomas y han alcanzado fama y notoriedad. Entre las más conocidas están: *Hay quien prefiere las ortigas* (1928), *La llave* (1956) y *Las hermanas Makioka* (1948). En 1949 el autor recibió el Premio Imperial de Litaratura y la crítica universal lo considera el mayor escritor japonés de la era moderna.

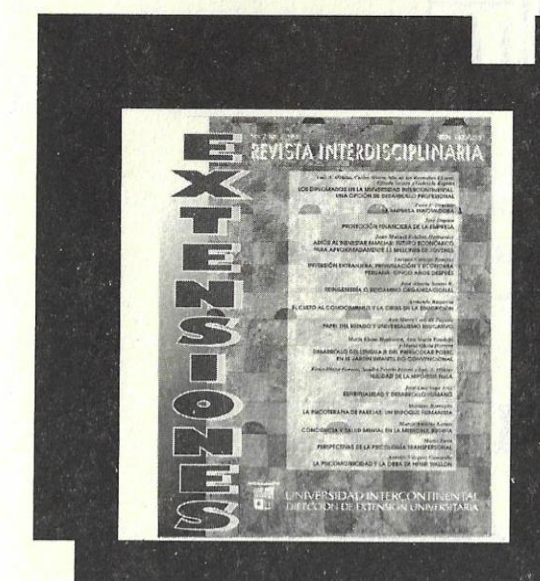


Revista de Filosofía, Arte y Religión de la Universidad Intercontinental

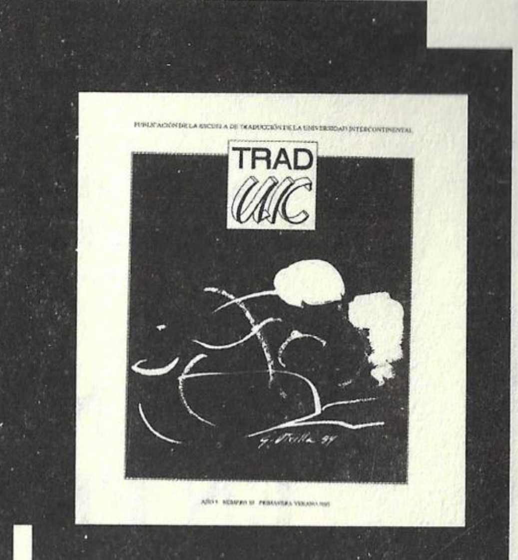
La suscripción anual de la revista (dos números).
Es de N$ 40.00
Para el extranjero $20.00 dólares
Nombre
Calle
Colonia
Ciudad
Estado C.P.
País
Teléfono
Fax
Suscripción para el año

Favor de enviar cheque o giro junto con la ficha de suscripción, a nombre de: **Universidad Intercontinental**
Insurgentes Sur 4303 Col. Sta. Ursula Xitle
14420 Tlalpan, D.F.

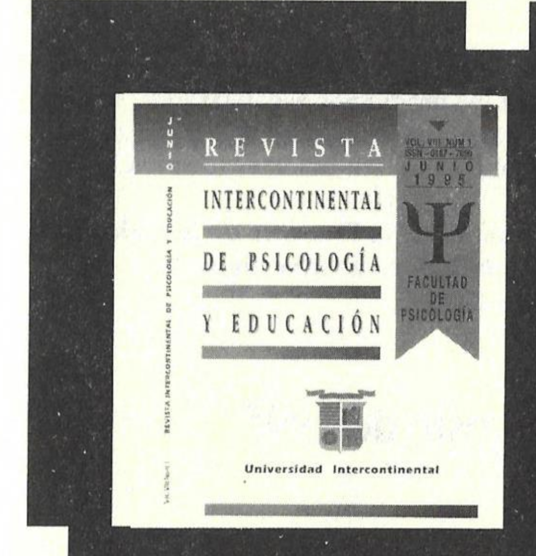
Otras Publicaciones de la Universidad Intercontinental



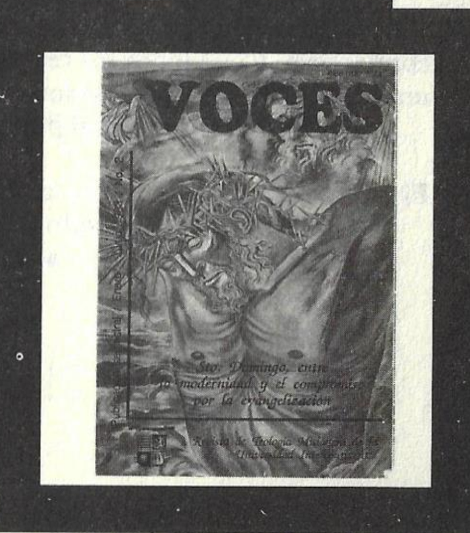
Extensión Universitaria
573 85 44 ext. 1300



Escuela de Traducción
573 85 44 ext. 1200



Escuela de Psicología
573 85 44 ext. 1124



Escuela de teología
573 85 44 ext. 1100



EN NUESTRO PRÓXIMO NÚMERO:

Intersticios abordará un tema de gran importancia para los momentos actuales: ¿Es posible aún elaborar legítimamente un discurso utópico o, por el contrario, debe anunciarse el fin de la utopía?

ÍNDICE